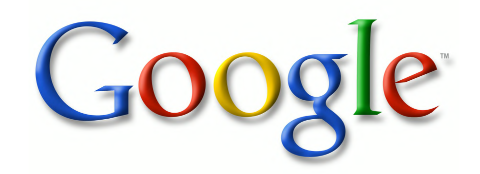
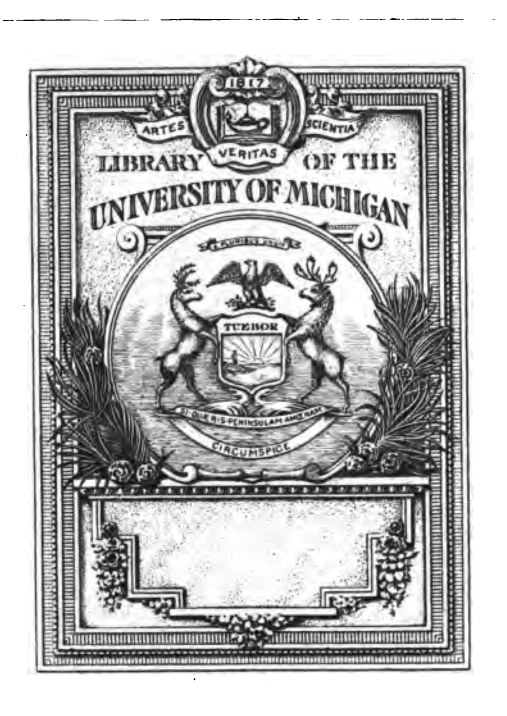
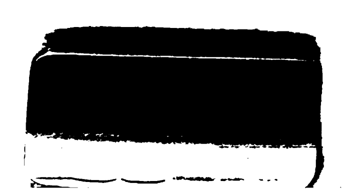





1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE



14
46
47
45
52, 53, 57
28, 91
115
143
145
166

DE

L'HUMANITÉ.

TOME PREMIER.

Imprimerie de PIERRE LEROUX, à Boussac.

DE

L'HUMANITÉ,

DE SON PRINCIPE, ET DE SON AVENIR;

OU SE TROUVE EXPOSÉE
LA VRAIE DÉFINITION DE LA RELIGION,

ET OU L'ON EXPLIQUE
LE SENS, LA SUITE ET L'ENCHAÎNEMENT
DU MOSAISME ET DU CHRISTIANISME;

PAR

PIERRE LEROUX.

Quoique nous soyons plusieurs, nous ne sommes tous néanmoins qu'un seul corps..., et nous sommes tous réciproquement membres les uns des autres. S. PAUL.

TOME PREMIER.

Deuxième édition.

PARIS,
PERROTIN, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
RUE FONTAINE MOLIÈRE, 41.

1845.

A BÉRANGER.

—

Ce Livre, cher Béranger, n'est pas pour vous un inconnu qui vient tout à coup troubler votre solitude. Les problèmes que j'y discute ont fait bien souvent, sous une forme ou sous une autre, l'objet de nos causeries. Permettez donc que je le fasse paraître sous vos auspices. J'ai cherché la vérité de toute ma force ; or, après que la pensée s'est fatiguée à chercher la vérité, il est doux d'offrir le résultat de son labeur à un ami. Cette satisfaction de l'âme augmente, s'il s'agit d'une amitié bien ancienne et depuis longtemps éprouvée ; mais elle est plus grande encore quand nous avons l'assurance que les mêmes questions qui nous intéressent se sont présentées souvent à cet ami, et qu'il existe ainsi un lien de plus entre lui et nous.

Qu'avons-nous d'ailleurs pu trouver pour nous-même, que nous n'ayons du plaisir à le faire partager à ceux qui ont droit à toute notre tendresse, à tout notre attachement ? Et, quant à eux, par l'influence qu'ils ont eue sur nous, ne sont-ils pas toujours pour quelque chose dans nos idées, dans nos découvertes, comme aussi dans nos erreurs ? Nos âmes ne sont-elles pas des sœurs qui cherchent la vérité les unes avec les autres et les unes pour les autres ? J'ai toujours aimé le mo-

dèle que nous donne Horace d'un écrivain honnête et ami du vrai, qui présente son livre à ses amis en leur disant : « Je me suis servi de ce que vous m'avez appris, et voici ce que j'ai trouvé à mon tour. Si vous savez quelque chose de mieux, dites-le-moi; sinon, profitez avec moi de ce que je vous apporte :

Vive, vale; si quid novisti rectius istis,
Candidus imperti; si non, his utere mecum. »

Le doute qui règne aujourd'hui sur les questions fondamentales de la philosophie et de la religion est un supplice si grand et si général, que j'aurais pitié d'un homme qui ne saurait pas se mettre au-dessus du sentiment de l'imperfection de son œuvre, et que cette mauvaise honte empêcherait de faire ce que son cœur lui dicterait.

Vous ne partagez pas l'erreur de ceux qui divisent en lambeaux et mutilent à plaisir la connaissance humaine, et qui se sont fait de l'art une idole à part de l'humanité. Ce n'est pas vous, ami, qui me direz dédaigneusement que votre poésie n'a rien à démêler avec des recherches de métaphysique et d'histoire. Mais si quelqu'un de vos admirateurs trouvait étrange cette dédicace, je lui dirais à mon tour qu'il n'a pas compris votre poésie, et qu'il a pu s'en enivrer follement sans savoir en nourrir son âme. Non, cet admirateur de votre génie ne sait pas qui vous êtes; il ne sait pas que vous avez avec la philosophie bien des liens de famille.

Vous êtes, en poésie comme en réalité, le fils de cette grande génération de la fin du dix-huitième siècle, qui fit la Révolution. Je pense souvent à cette sublime scène où Francklin présenta son petit-fils à Voltaire, et où le grand philosophe incrédule se leva, ému, plein d'enthousiasme, et, la main tendue vers le ciel, bénit le petit-fils de Francklin au nom de Dieu et de la liberté : *God and liberty!* Je me trompe peut-être, mais il me semble que cette alliance entre Voltaire et Francklin fut aussi une sorte de réconciliation entre Voltaire et Jean-Jacques : j'entends entre leurs génies divers, entre les pensées et les tendances dont ils avaient été les représentants; car

je découvre en partie Rousseau sous l'image de Francklin. Cette entrevue me paraît ainsi une sorte de scène finale du dix-huitième siècle. Voltaire, si près de sa tombe; Francklin, l'imprimeur Francklin, qui venait d'apporter à la France l'acte de déclaration des droits de l'homme et du citoyen, promulgué en Amérique après avoir été pensé en Europe; et un enfant entre ces deux vieillards : quel spectacle! Or supposez que ce petit-fils de Francklin, ainsi béni par Voltaire, soit devenu un grand poète : que serait-il arrivé?

Ce poète se serait toujours souvenu avec piété de Voltaire, son parrain, et serait resté fidèle à la tradition du siècle émancipateur. Il aurait été, comme ce siècle, impitoyable pour toutes les hypocrisies, pour tous les mensonges, pour toutes les superstitions. L'esprit de la satire et de la comédie lui aurait été donné, pour achever de faire tomber tous les masques, et pour détruire les dernières impostures d'un ordre social faux et condamné par la Providence. Tandis qu'en d'autres pays que la France d'autres poètes n'auraient senti que la tristesse de cette mort de toutes les antiques croyances et l'effroi inévitable attaché à cette fin d'un vieux monde condamné, lui, il aurait continué l'œuvre d'initiation de la France, l'œuvre du dix-huitième siècle. Il aurait raillé encore, alors que ces autres poètes ne savaient que gémir et pleurer. Il aurait paru, en face de ces Héraclites, avoir le rôle de Démocrite. Il aurait ri, mais non pas de ce rire désolé que l'on reproche à Voltaire. Fils de Francklin, béni par Voltaire au nom de Dieu et de la liberté, l'enthousiasme se serait mêlé à l'ironie dans l'âme de ce poète. Au milieu d'un monde corrompu et atteint de désespoir, il aurait été beau d'espérance, ayant pour lui Dieu et la liberté; et sa satire, animée d'un sentiment lyrique, serait devenue votre chanson.

Le culte de l'humanité fut le culte de Voltaire. Sur les ruines entassées autour de lui et par lui, sur les débris amoncelés de toute religion positive, Voltaire retrouvait parfois dans son cœur la religion, l'indestructible religion : il l'appelait HUMANITÉ. Le poète que je suppose aurait eu, comme Voltaire, le culte de l'humanité; mais il n'aurait pas eu cet aveuglement contre le Christianisme, nécessaire

sans doute au grand destructeur des formes idolâtriques du Christianisme ; et la sublimité morale de l'Évangile aurait parlé à son cœur comme elle parlait à celui de Rousseau.

Fils de Francklin, béni par Voltaire, il aurait marié l'Évangile à la philosophie.

Fils de Francklin, béni par Voltaire, il aurait chanté l'alliance de tous les peuples.

Fils de Francklin, béni par Voltaire, il aurait été le chantre inspiré de la révolution politique qu'amenèrent Voltaire et Francklin.

Fils de Francklin, il aurait été peuple comme lui ; il aurait compris que le tiers-état de Voltaire n'était pas tout le peuple nouveau.

Le temps ne s'arrête pas, et l'humanité ne s'immobilise pas. Ce poète aurait toujours regardé l'avenir. Fils de la philosophie, il aurait appelé de toute son âme de nouveaux progrès de la philosophie. Les clameurs vulgaires contre les novateurs ne l'auraient pas empêché de porter témoignage en leur faveur ; il n'aurait répudié aucune de ses sympathies, et il aurait chanté mon maître Saint-Simon.

Et lui aussi eût été novateur : les vrais poètes sont toujours prophètes. Il aurait cueilli par avance des fruits mystérieux au sommet de l'arbre de la science, invitant la philosophie à s'en saisir à son tour :

HUMANITÉ, règne ! voici ton AGE,
Que nie en vain la voix des vieux échos.
Déjà les vents au bord le plus sauvage
De ta pensée ont semé quelques mots.
Paix au travail ! paix au sol qu'il féconde !
Que par l'amour les hommes soient unis ;
Plus près des cieux qu'ils replacent le monde ;
Que Dieu nous dise : Enfants, je vous bénis !

Du genre humain saluons la famille !
Mais qu'ai-je dit ? pourquoi ce chant d'amour ?
Au feu des camps le glaive encor scintille ;
Dans l'ombre à peine on voit poindre le jour.
Des nations aujourd'hui la première,
France, ouvre-leur un plus large destin ;
Pour éveiller le monde à ta lumière,
Dieu t'a dit : Brille, étoile du matin !

Je traite de l'humanité dans ce livre : nous avons le même culte. J'y prouve combien vos vers sont fondés et prophétiques. Car je dé-

truis, par le raisonnement, les idées fantastiques qu'on s'est faites du ciel, et je cherche à montrer où est vraiment le ciel. Il faudra bien à la fin que les plus aveugles sachent où est la vraie religion, quand nous aurons prouvé (ce que pour ma part j'essaie de faire en ce livre) que Christianisme, Mosaïsme, toutes les religions positives, se résument en ce grand mot HUMANITÉ! Il faudra bien alors que cette humanité *règne*, comme vous dites, et que vienne son *âge*. Place, place sur la terre à la *famille du genre humain*. La terre n'a jusqu'ici servi de piédestal qu'à la statue de Prométhée, à cette statue formée d'argile et restée trop longtemps argile : mais la terre elle-même se transformera quand cette statue deviendra ce que Prométhée a voulu la faire, un être puissant, divin, semblable aux dieux. La terre redeviendra l'Éden quand l'homme, chassé de l'Éden par sa faute, comprendra sa faute, et marchera dans la vie éternelle sous la *bénédiction* de Dieu.

Il est vrai que, comme vous le dites, nous sommes encore dans les ténèbres : *Dans l'ombre à peine on voit poindre le jour*. Je vous dédie même ce livre en un moment plus triste que les autres. De toutes parts l'horizon annonce la tempête. A la guerre intestine, ouverte ou déguisée, que les hommes se livrent au sein de chaque nation, va s'ajouter peut-être la discorde de l'Europe, la guerre des nations entre elles. Quoi qu'il arrive, que la France songe à la mission que Dieu lui a donnée!

Oui, tous les fléaux qu'engendre la discorde du genre humain règnent encore sur la terre. Mais qu'opposer aux passions, au mal, et à l'erreur, sinon notre inaltérable conviction?

Parce que des frères (ce que nous voyons trop souvent) se font la guerre, sont-ils moins frères?

Le mal existe : qu'importe! la vérité est la vérité, et l'erreur ne prévaudra point contre elle. L'erreur et l'égoïsme seront vaincus; et Satan, qui n'est autre que l'erreur et l'égoïsme, sera relégué de plus en plus dans le non-être, dans la mort, dans le néant.

Dieu *règnera sur la terre* quand le but final qu'il s'est proposé dans sa théodicée, en faisant l'homme *à son image*, et en créant,

non pas des hommes, mais l'homme, c'est-à-dire l'humanité, quand, dis-je, ce but final sera atteint, par le développement de la charité humaine, de l'activité humaine, de la connaissance humaine, c'est-à-dire par le développement de l'homme, ou des hommes, ou de la conscience humaine. Que ce but soit reculé dans un lointain indéfini et tout à fait mystérieux pour nous, cela est certain : mais doit-il moins pour cela régner dans nos âmes, et n'est-il pas évident d'ailleurs qu'à mesure que nous marcherons vers ce but, de plus en plus aussi se réalisera ce *règne céleste sur la terre* évangélisé par Jésus, et qui, dans la forme où le Christianisme l'a présenté, n'était qu'une prophétie?

Je cherche donc à prouver dans ce livre que c'est à ce but final que la Providence de Dieu conduit l'humanité. C'est le Dieu immanent dans l'univers, dans l'humanité, et dans chaque homme, que j'adore. C'est le Dieu dont vous avez dit :

Il est un Dieu, devant lui je m'incline.

Ce n'est ni le Dieu des idolâtres, ni le Dieu d'Épicure. Chose remarquable! tandis qu'au dix-huitième siècle, Bolingbroke et Voltaire avaient tenté, par opposition au dieu des idolâtres, de remettre en honneur le fatalisme, sous le nom de nature, et le fantôme de Divinité impassible d'Épicure, sous le nom de Dieu, ce triste système, qui aboutissait nécessairement à deux autres, à un matérialisme grossier et à un déisme sans conséquence, n'a pu prendre les esprits sérieux ni les cœurs ardents des générations nouvelles. Les religions positives sont revenues; et, bien qu'elles ne fussent plus que des fantômes, elles n'ont pas eu de peine à foudroyer ces autres fantômes. Mais en même temps le sentiment divin des choses a repris le dessus dans nos cœurs et dans nos intelligences; l'idéalisme s'est révélé.

Le Dieu des idolâtres ressemble assez, par un certain côté, à celui d'Épicure : car il est hors de nous comme celui d'Épicure; seulement il est méchant, tandis que celui d'Épicure est indifférent. Vous les avez mis souvent aux prises l'un avec l'autre, et vous avez employé quelquefois comme personnage comique le Dieu qui occupe je ne

sais quel lieu dans l'espace, et qui met seulement, comme dans une de vos chansons, *le nez à la fenêtre,* pour se rire de la folie des hommes.

Ce que la poésie ne doit pas tenter à une époque telle que la nôtre, et ce que la philosophie doit tenter, sonder de nouveau les antiques problèmes de la théologie, parler doctrinalement du vrai Dieu, remettre en honneur le vrai Dieu, et par conséquent la religion, j'ai osé, consultant plus mon zèle et le devoir que mes forces, l'entreprendre.

Dieu, le vrai Dieu, le Dieu incompréhensible et caché bien qu'éternellement manifesté, se communique à nous dans une Révélation éternelle et successive. C'est cette Révélation que j'étudie dans les religions antérieures et dans les philosophies positives; et, si j'ai prouvé qu'une certaine loi suprême, formant le dessein de Dieu sur l'humanité, est le fondement de toutes ces philosophies et de toutes ces religions, j'aurai au moins mis à découvert ce que ces anciennes religions et philosophies avaient de plus important et de vraiment divin.

Je cherche à retrouver, sous des formes éphémères, transitoires, caduques, et irrémissiblement tombées aujourd'hui, l'esprit des anciennes religions. Je montre l'idée moderne dans son germe antique, la Révolution dans l'Évangile, et l'Évangile dans la Genèse. Retrouver les titres de la doctrine moderne de liberté, d'égalité, et de fraternité, dans la profondeur des traditions, c'est donner plus d'autorité à cette doctrine.

Accueillez donc avec bonté cet essai de conciliation entre la philosophie moderne et les antiques religions. Conservez-moi toujours l'appui de vos conseils; et, si j'erre dans mes pensées, redressez-moi. Je ne vous demande pas de me conserver votre amitié :

O ET PRÆSIDIUM ET DULCE DECUS MEUM !

Paris, 1er octobre 1840.

PRÉFACE.

I.

Ce livre vient à la suite de l'*Essai sur l'égalité*, et en est la continuation.

Dans l'*Essai sur l'égalité*, j'ai démontré qu'il y a aujourd'hui dans la conscience humaine un *dogme* nouveau, le *dogme de l'égalité*. Ce dogme fait de l'homme actuel un être à bien des égards différent de l'homme antique, et de l'homme du moyen-âge. La haute antiquité, l'antiquité moyenne, et l'époque féodale, dans laquelle, il est vrai, nous sommes encore profondément plongés à bien des égards, ont été la préparation de l'*homme nouveau* que chacun de nous sent aujourd'hui en lui-même, et que tous les faits dont nous sommes témoins révèlent déjà d'une manière si éclatante. Le genre humain, suivant l'idée de Lessing, passe par toutes les phases d'une éducation successive : il n'est donc arrivé à la phase de l'égalité qu'après avoir passé par les trois sortes d'inégalité possibles, le régime des *castes de famille*, le régime des *castes de patrie*, et le régime des *castes de propriété*. Mais enfin il touche aujourd'hui à la limite de cette dernière phase d'inégalité, et le voilà par conséquent au bord de l'égalité. Il a fallu sans doute, il a été bon et nécessaire que l'homme fût ainsi successivement esclave de la famille, de la nation, de la propriété. Mais enfin, son éducation s'achevant sous ce rap-

port, il commence à s'affranchir de ce triple servage, il commence à être homme. *Inégalité* était autrefois synonyme de l'idée d'homme : aujourd'hui c'est *égalité* qui est ce synonyme. Autrefois il fallait être dans la caste pour être *égal*, pour avoir des *égaux :* aujourd'hui l'homme ne conçoit d'autre caste que lui-même et tous les hommes. Il se considère lui-même comme le tout, comme la caste universelle, comme l'humanité. Il est l'homme-humanité. Et devant la haute idée qu'il a de son être et de sa nature, toutes les petites sphères dans lesquelles on voudrait restreindre et emprisonner son droit, n'ont pas droit à ses yeux. Mais, ne pouvant s'empêcher de reconnaître son semblable dans tout homme quel qu'il soit, il reporte nécessairement sur son semblable, quel qu'il soit, l'idée qu'il se forme de sa propre grandeur; et, identifiant ainsi son droit avec celui des autres, il est forcé par sa conscience de reconnaître à l'homme, en tant qu'homme, le même droit qu'il veut pour lui-même. *Homme* aujourd'hui signifie donc *égal.* Comment le citoyen de la caste antique s'appelait-il dans la langue mystique de la cité? Il s'appelait *égal.* Ainsi chez les Doriens, Sparte était la cité des *égaux;* les Spartiates, les vrais Spartiates, ceux qui avaient droit au *banquet commun*, à l'*Eucharistie*, s'appelaient, dans la langue mystique de la cité, *les égaux :* c'était leur nom; ils étaient les seuls qui fussent des *hommes.* Aujourd'hui, sur les ruines des castes, des castes de tout genre, s'élève l'humanité. La loi religieuse de la caste, c'est-à-dire l'égalité et la fraternité dans la caste, est devenue la loi religieuse de l'humanité tout entière. Du moins, il en est ainsi déjà dans la conscience humaine. Le principe est entré dans la conscience, avant de se réaliser dans le fait. En l'absence d'une réalisation véritable du dogme de l'égalité, ce dogme existe en nous, et vit dans nos consciences. Il y a plus; la société actuelle, bien que ce principe n'y soit en aucune façon réalisé, n'a pourtant, sous quelque rapport qu'on la considère, d'autre base que ce principe.

Voilà, au point de vue le plus général, le résumé succinct de l'écrit antérieur que je rappelle en ce moment. Dans cet écrit, j'ai parlé du passé et du présent; je n'ai pas parlé de l'avenir. Après avoir analysé le présent, et expliqué le passé qui a amené ce présent, je me suis arrêté tout à coup devant l'avenir ; je n'ai osé ni prophétiser ni dogmatiser.

Et pourtant il est évident que je n'avais écrit sur le présent et sur

le passé que pour conclure, c'est-à-dire en vue d'un enseignement sur l'avenir. Il est certain, dis-je, que dans ma pensée ce traité devait comprendre trois parties, le *présent*, le *passé*, l'*avenir*. Mais arrivé devant l'avenir, j'ai clos le livre, et n'ai pas osé marcher davantage.

Pourquoi n'ai-je pas osé?

C'est que je me suis vu forcé de faire comme les géomètres.

Les géomètres s'arrêtent quelquefois dans la suite de leurs raisonnements ; ils interrompent la chaîne de leurs déductions et de leurs *théorèmes*, pour se résumer dans ce qu'ils appellent une *scholie*, ou pour démontrer une proposition intermédiaire qui leur est indispensable, et qu'ils nomment un *lemme*.

J'avais besoin aussi, pour pousser plus avant, de me résumer dans une scholie et de démontrer un lemme.

II.

C'est cette scholie et ce lemme qui font ensemble l'objet du présent écrit.

Après avoir marché à travers le labyrinthe du passé, et considéré à fond la signification du présent, nous nons sentons entraînés vers la *cité future*, nous voudrions pénétrer dans l'avenir. Mais, pour franchir le passage, notre esprit a besoin de deux choses.

1° Il a besoin d'embrasser, par un retour rapide et sous une seule et indubitable formule, la vie antérieure de l'humanité. Voilà d'abord la *scholie* nécessaire.

2° Mais une pareille formule n'est pas tout. L'âme peut être éclairée par l'étude du passé et du présent, au point de concevoir une certaine loi de progrès qui lui fait pressentir l'avenir ; mais il n'en résulte pas pour l'âme qu'elle aime à marcher vers cet avenir. Car l'âme s'interroge sur elle-même, et se demande quel rapport il y a entre elle et cet avenir de l'humanité qu'elle pressent, si cet avenir est lié à son propre avenir. L'âme, comme Archimède, demande un point fixe; et il n'y a que la religion qui puisse le lui donner.

III.

L'âme se dit :

Voilà le passé; je le comprends : mais ce passé, ce n'est pas moi.

Le présent non plus n'est pas moi. Je m'explique à merveille pourquoi ce présent ne me séduit pas, ne m'agrée pas. Mais l'avenir, sera-ce donc moi? Serai-je sur la terre quand la justice et l'égalité règneront parmi les hommes? Et puisque je n'ai à ma disposition ni le passé, ni le présent, ni l'avenir, où dois-je me réfugier, et à quoi puis-je me rattacher?

Que suis-je? où suis-je? où vais-je? et d'où suis-je venue?

Ainsi l'âme s'interroge, ou interroge ceux qui lui expliquent si bien le passé et le présent de l'humanité, dans le but de lui faire pressentir l'avenir. Quel rapport, répète-t-elle sans cesse, entre moi et cet avenir, entre l'humanité et moi?

IV.

Il nous faut donc, de toute nécessité, quitter le pur domaine de la politique et de l'histoire, pour chercher ailleurs, dans la philosophie, ce point solide qui nous est nécessaire.

Dieu est toujours notre base, la base où tous les êtres viennent prendre leur point d'appui; il est l'arc-boutant où toutes les forces viennent s'étayer pour soulever les obstacles qu'elles ont à vaincre.

Dieu lui-même, c'est-à-dire Dieu en tant qu'il se communique à nous, c'est-à-dire, en d'autres termes, une certaine intuition de l'essence même de la vie, peut donc seul nous donner ce point d'appui que l'âme cherche pour savoir si elle doit s'attacher aux destins futurs de l'humanité, ou s'en distraire et s'en séparer.

Hors de la religion, en un mot, nous ne saurions trouver ce point solide qui nous est nécessaire, et sans lequel la force que nous sentons en nous n'est pas une force utilisable.

V.

Ce point solide, je le répète, ne doit être cherché que dans la religion.

Archimède, lui aussi, demandait un point fixe; et, avec une force, quelque faible qu'elle fût, et un levier, s'il avait ce point fixe, il se vantait qu'il remuerait le monde. Suivant qu'on com-

prend cette parole, on fait dire à Archimède une grande vérité ou une grande absurdité? Ne voit-on pas, en effet, que demander ce point fixe, c'était demander le monde lui-même? Car qui donnera ce point fixe, si ce n'est l'univers tout entier, avec la grâce de l'être au sein duquel et par lequel vit l'univers?

Il en est de même du point fixe que nous demandons. Ce n'est ni l'histoire, ni la politique, qui peuvent nous le donner. Ce n'est pas l'observation du passé, ce n'est pas l'observation du présent, qui le peuvent. Ce n'est rien de *fini* qui peut nous le donner, pas plus que rien de *fini* ne pouvait donner à Archimède son point fixe, où il voulait poser son levier pour faire agir sa force. Ce qui peut nous le donner, c'est l'Être Infini manifesté dans nos consciences et dans son éternelle Révélation.

Il s'agit de voir s'il n'y a pas quelque point fixe, *en Dieu et en nous*, sur lequel nous puissions nous appuyer pour le perfectionnement de nous-mêmes, de l'humanité, et du monde.

VI.

Une force, un levier, un point fixe : ne faut-il pas tout cela dans la mécanique ordinaire? trouvera-t-on donc étrange qu'il faille aussi trois termes analogues dans la mécanique morale!

La force, c'est nous; le levier, c'est l'idée du progrès. Donnez-moi un axiome ontologique certain : ce sera le point fixe, le point résistant, où le sentiment et l'idée s'appuieront. L'effet, l'effet utile, suivra nécessairement.

Que nous soyons une *force*, qu'il y ait une force en nous, une force qui demande à s'utiliser, et qui, pour s'utiliser, c'est-à-dire pour vivre et produire un effet, demande à s'appuyer sur quelque vérité morale incontestable, cela est évident, cela se sent, cela est convenu pour tous.

Que l'étude du *fini*, l'observation du passé, l'attention à ce qui se fait actuellement dans le monde, fournissent à cette force un *levier* dans la notion du progrès, du perfectionnement possible de nos facultés, de l'accroissement possible de notre puissance sur la nature, de la possibilité d'une meilleure organisation des sociétés humaines, de la possibilité d'une science de plus en plus grande de l'homme relativement à tous les mystères qui l'entourent, et qui

cachent encore à ses yeux et les choses naturelles, et sa propre histoire, et lui-même; cela est encore aujourd'hui reconnu, généralement admis, consenti par tout homme qui réfléchit et qui pense.

Ce n'est, je le répète, ni la force, ni le levier, qui nous manquent. La force, c'est le besoin incessant que nous avons de vivre. Le levier, c'est l'industrie, l'art, la science, que chacun aujourd'hui croit incessamment perfectibles. Ce qui manque, c'est l'axiome *ontologique* dont je parle.

C'est un axiome sur la vie, sur l'être, qui nous manque. C'est un axiome religieux. Que sommes-nous, qu'est chacun de nous en Dieu? Quelle est la volonté du créateur en nous donnant l'être à chaque moment de notre existence? Où est notre vie, quel est l'objet de notre vie?

On voit que par ce mot d'*axiome ontologique* j'entends quelque chose d'assez différent de cette science abstraite et tronquée qu'on appelle quelquefois dans les écoles actuelles *ontologie*. Il n'y a pas à faire de philosophie, si l'on ne brise à chaque instant les absurdes barrières que les psychologues modernes ont établies entre leurs élucubrations abstraites et la vie, c'est-à-dire la vie religieuse, morale et sociale à la fois.

Or donc, ce point fixe, que je crois démontrable autant que la *vie* peut se démontrer, autant que l'*infini* peut se prouver, et dont je vais essayer d'apporter une démonstration, c'est la *communion du genre humain*, ou, en d'autres termes, la *solidarité mutuelle des hommes*.

VII.

L'antique mythe de la Bible juive nous faisait tous solidaires en Adam.

Le Christianisme s'est enté sur cette solidarité. Jésus-Christ, sauveur de l'humanité par voie de réversibilité et de solidarité, est un mythe correspondant au mythe d'Adam, damnateur de sa race par solidarité aussi et réversibilité.

La vérité, c'est qu'en effet nous sommes tous solidaires, et vivons d'une vie commune, ou plutôt, comme dit Jésus, d'une vie *une*.

J'accepte donc l'idée qui est au fond de ces mythes, et je m'efforce

d'en démontrer la vérité par des raisons philosophiques et de l'ordre naturel.

C'est là le *lemme* dont j'avais besoin ; et ce n'est qu'après avoir trouvé cette vérité par mes propres inductions, que je me suis aperçu du rapport qu'elle a avec l'antique théologie. J'espère que ce rapport ne fera pas perdre à cette vérité autorité et crédit auprès de certains lecteurs.

INTRODUCTION.

DE

L'HUMANITÉ.

INTRODUCTION.

DESSEIN DE CE LIVRE.

Le titre de cet ouvrage indique assez la nature des questions que nous nous proposons d'examiner. Qu'est-ce que l'homme, quelle est sa destination, et par conséquent quel est son droit, quel est son devoir, quelle est sa loi? L'homme est-il lié aux autres hommes ses semblables fortuitement, ou d'une façon nécessaire? En d'autres termes, le lien qui unit les hommes entre eux est-il fragile et éphémère comme la manifestation actuelle de leur être qu'on appelle leur vie, ou est-il persistant et éternel comme cet être l'est en lui-même? Qu'est-ce que la nature humaine considérée comme comprenant tous les hommes? Est-ce quelque chose, ou n'est-ce rien qu'une abstraction de notre esprit? Y a-t-il un être collectif

Humanité, ou n'y a-t-il que des individus hommes? Cet être collectif, s'il existe, existe-t-il autrement que comme la série, à la vérité progressive, et par conséquent influente, des générations qui se sont succédé jusqu'ici sur la terre, ou qui pourront s'y succéder encore?

Voilà de graves problèmes : est-il nécessaire de les résoudre, où même est-il bon de les aborder?

Il est si nécessaire, suivant nous, de les résoudre, que c'est parce que ces questions ne sont pas résolues, que nous n'avons aujourd'hui aucun principe solide de religion, de politique, et de morale.

Ces questions, au reste, quelque ardues qu'elles paraissent, s'offrent naturellement à tous les esprits un peu sérieux de notre époque. La philosophie de l'histoire y conduit, la politique aussi. Quant à la religion, on peut dire que ces problèmes, sous une forme ou sous une autre, en ont été et en seront le fonds éternel. Comment donc y échapper, pour peu qu'on réfléchisse?

Je dis plus; il n'y a pas un homme, quelque peu philosophe qu'il soit, qui ne se voie forcé de se poser ces questions, au moins d'une façon indirecte et sous des voiles, à propos de sa vie privée, de ses affaires, de ses plaisirs.

Quoi que nous fassions, en effet, ces problèmes sont toujours sur notre route, et se dressent devant nous. Seulement, la plupart du temps, nous nous contentons de les entrevoir à la dérobée sans y arrêter notre esprit.

Et en effet, puisque nous sommes tous revêtus de ce caractère d'hommes, nul ne peut échapper absolument à ces questions. Vous ne voulez pas vous occuper de pareils problèmes, dites-vous; vous vivez, vous cherchez votre bonheur, sans songer autrement à la philosophie. Mais où se

trouve, je vous prie, le bonheur? Ne savez-vous pas que précisément l'objet primitif de la philosophie est de déterminer où gît le bonheur?

Vous cherchez le bonheur. Mais, dans votre recherche du bonheur, vous rencontrez les autres hommes occupés de la même recherche, chacun à son point de vue. Comment allez-vous, dans votre appétit du bonheur, vous traiter les uns les autres? Voilà, ce me semble, une question qui intéresse essentiellement votre bonheur à tous. Qu'êtes-vous donc les uns par rapport aux autres? Êtes-vous des frères, ou êtes-vous des ennemis? Aristote vous définit des animaux politiques et sociables par instinct, comme les castors et les abeilles: Ζῶον πολιτικόν. Socrate, et Jésus, et bien d'autres, vous disent fils de Dieu au même titre, et vous conseillent de vous traiter en frères : *Aimez votre prochain comme vous-même;* tandis que Hobbes, en vous considérant agir, prétend avoir découvert que vous êtes naturellement loups les uns pour les autres : *Homo homini lupus*, et qu'il n'y a que le despotisme de la loi qui puisse établir la paix et un semblant de morale parmi vous.

Vous ne pouvez donc respirer ni agir sans vous poser le problème de la morale; et le problème de la morale vous conduit au problème de la politique et au problème de la religion.

Vainement donc vous ne voudriez voir dans la vie que ce que ce vous appelez votre bonheur individuel, votre intérêt, votre égoïsme, vos passions. Vous êtes hommes; donc votre bonheur, votre intérêt, votre égoïsme, vos passions, sont intéressés au premier chef dans cette question générale : Qu'est-ce que l'homme, et qu'est-ce que l'humanité?

La philosophie a toujours, en effet, ce double caractère

de partir des choses les plus communes et des faits les plus ordinaires, pour y revenir ensuite après un immense détour. Une pierre qui tombe ne donne-t-elle pas lieu à toute la mécanique céleste, et toute la mécanique céleste n'a-t-elle pas, en définitive, pour but de jeter quelque lumière sur ce phénomène d'une pierre qui tombe, en le rattachant à tous les phénomènes analogues de l'univers? De même, il n'est pas une question de vie pratique, si simple qu'on l'imagine, qui n'entraîne notre esprit à sonder les mystères les plus profonds, et qui ne nous conduise ainsi aux plus difficiles questions de la philosophie; et réciproquement les dogmes de la philosophie ont, en définitive, pour but la pratique même de la vie.

Il s'agira ici de l'humanité; donc il s'agira de notre bonheur à chacun. Réellement, sous ces questions abstraites, nous poursuivrons un intérêt très positif et nullement abstrait. Car, au fond, nous chercherons s'il nous est donné, et à quelles conditions il nous est donné, d'être plus heureux ou, si l'on veut, moins malheureux que nous ne le sommes dans nos sociétés actuelles. C'est une question d'intérêt domestique et privé pour chacun de nous qu'il s'agit de vider ici ou d'éclaircir.

Cela est si vrai, qu'ayant eu, il y a déjà quelques années, à écrire, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, les pensées qui me viendraient sur le mot *Bonheur*, je fus conduit, par la pente irrésistible des idées, et par une suite de déductions certaines, à poser précisément le problème général de l'*humanité*, qui va m'occuper dans ce livre.

Je prie le lecteur de souffrir ici la citation de l'écrit dont je parle : ce sera la plus naturelle introduction que je puisse trouver à mon sujet.

Dans cet écrit, comme on va le voir, je prétends que la question du bonheur, qui est la question de chacun de nous, la question spéciale que chacun se fait et doit se faire, conduit nécessairement d'abord à la philosophie et à la religion. Je prétends de plus que les diverses doctrines sorties de cette question fondamentale, et qui, dans notre Occident, sont au nombre de quatre principales, savoir : le Platonisme, l'Épicuréisme, le Stoïcisme, le Christianisme, après avoir toutes quatre contribué, soit par leur vertu intrinsèque, soit par leur opposition réciproque, au perfectionnement de l'humanité, sont aujourd'hui épuisées ; qu'elles se sont modifiées mutuellement dans le cours des siècles, soit en se mêlant et s'amalgamant, soit en se combattant et se réfutant ; et qu'il en est résulté, en définitive deux principes invincibles l'un pour l'autre, mais néanmoins également condamnés aujourd'hui par la raison, également impuissants, également faibles, quand on ne les emploie pas à se détruire l'un l'autre, et qu'on les prend pour eux-mêmes et en eux-mêmes, séparément du principe adverse; deux tendances, en un mot, qui, par cette puissance relative et cette impuissance absolue, nous attirent successivement et nous repoussent, et par suite nous ballottent entre elles, si je puis employer cette comparaison, comme un liège est ballotté entre deux électricités contraires. Elles nous repoussent, en effet, chacune, par leur faiblesse, leur inanité, leur folie, et nous jettent ainsi un instant dans le sein du principe contraire, qui à son tour nous répugne à cause des mêmes défauts, et nous fait bientôt retourner d'effroi à l'autre pôle. Ces deux tendances, invaincues l'une pour l'autre, mais pourtant vaincues en elles-mêmes et condamnées toutes deux, sont ce que l'on appelle aujourd'hui le Spiritualisme et le Matérialisme. Ce

sont deux idées également fausses, mais qui, tout adverses et inconciliables qu'elles soient dans leur forme actuelle, aspirent pourtant à se réunir dans une synthèse nouvelle ; car, en dépouillant de sa forme fausse le sentiment qui est au fond de chacune de ces idées, on a deux sentiments légitimes et vrais, susceptibles de se concilier et de se réunir dans une nouvelle conception de la vie. Je soutiens donc encore dans cet écrit que la synthèse qui doit réunir ces deux tendances actuelles de l'esprit humain sortira, comme les philosophies précédentes, de la révision de cette question : Qu'est-ce que la vie ? quelle est la vraie notion de la vie ? Et, prouvant que notre vie n'est pas seulement en nous, mais hors de nous, dans les autres hommes nos semblables et dans l'humanité, j'arrive au bord de ce problème : Qu'est-ce que l'humanité, et en quoi consiste le lien qui unit l'homme individu à l'humanité ?

Or, cette dernière question est précisément celle que je me suis posée dans le présent ouvrage.

Ainsi dès lors je réunissais, pour ainsi dire à mon insu, les prémisses nécessaires du sujet que je me propose de traiter aujourd'hui. Je regarde donc comme nécessaire aussi que le lecteur me suive d'abord sur ce terrain du bonheur et des doctrines auxquelles la recherche du bonheur a donné lieu. L'histoire véritable des philosophies antérieures, résumée en quelques pages, quant à ce qu'elles ont de plus important, l'introduira de plain-pied dans le problème que nous voulons soulever devant lui.

Nous commencerons donc par cette question : *Qu'est-ce que le bonheur ?* Elle nous conduira à celle-ci : *Qu'est-ce que l'humanité ?* Je vais répondre à la première dans cette introduction. J'essaierai ensuite de répondre à l'autre dans le livre.

DU BONHEUR.

Posteri, posteri, vestra res agitur! J'ai toujours été frappé de cette inscription qu'un voyageur dit avoir rencontrée en montant au Vésuve. C'était sur le bord de la lave, à la limite d'une ancienne inondation du volcan; on avait relevé une colonne pour y écrire ces mots solennels. Ensuite la lave avait coulé de nouveau, et englouti plus loin les fleurs et les campagnes. A quoi avait donc servi l'inscription? Je me la rappelle en écrivant ce mot *bonheur*. Le bonheur est l'affaire de tout ce qui respire. Les philosophes ont souvent disserté sur ce sujet; ils ont souvent averti la postérité : mais la lave a toujours coulé, et toujours englouti les générations humaines.

§ 1. *Le bonheur absolu n'existe pas.*

Depuis Job jusqu'aux poètes de notre temps, que d'avis solennels sur la tristesse de la condition de l'homme! Salomon, après avoir éprouvé toutes les félicités, conclut que tout est vanité et mensonge : *Risum reputavi errorem, et gaudio dixi : Quid frustra deciperis?* Pindare appelle la vie de l'homme le rêve d'une ombre; et Shakspeare a dit : Le bonheur, c'est de n'être pas né.

S'il nous plaisait de faire ici un long recensement des témoignages du passé, nous verrions les philosophes et les poètes tous d'accord en cette vérité, que le bonheur est une chimère; nous les ferions tous apparaître, et tous, le front triste, confesseraient que le bonheur n'est, à le bien prendre,

qu'une apparence trompeuse, et, s'il est permis de parler ainsi, un mirage moral qui égarera toujours ceux qui penseront y rencontrer de la réalité. Parmi les philosophes, Épicure, à qui l'on a fait, bien à tort il est vrai, la réputation d'un homme content, soutenait que nos plus grands contentements ont leur siége dans la mémoire, et qu'ils dépendent uniquement du souvenir des choses passées. Quant aux poètes, les plus heureux en apparence, les plus charmés du séjour de la terre ont, au milieu de leurs joies, des accents d'une profonde mélancolie, qui trahissent le secret de leur âme. Anacréon trouve la cigale plus heureuse que l'homme; et Horace répète sur tous les tons que la vie est courte et fugitive :

> Linquenda tellus, et domus, et placens
> Uxor.

Ce même Horace commence ses Satires par reprocher aux hommes qu'aucun d'eux n'est content de son sort :

> Qui fit, Mæcenas, ut nemo quam sibi sortem
> Seu ratio dederit, seu fors objecerit, illa
> Contentus vivat, laudet diversa sequentes?

Ainsi, suivant lui, nul n'est heureux; car si d'un côté le vulgaire se rend inévitablement malheureux par sa faute, d'un autre côté le sage est condamné à avoir continuellement les yeux sur la fragilité de toute chose, et à savourer pour ainsi dire la mort, afin d'apprendre à goûter et à tolérer la vie.

Nous retrouvons chez les modernes, comme chez les anciens, le même consentement pour attester que le bonheur n'est qu'une idée sans réalité. Combien de fois Voltaire n'a-t-il pas écrit, sous toutes les formes : « Bonheur, chimère. Si

» on donne le nom de bonheur à quelques plaisirs répandus » dans cette vie, il y a du bonheur en effet; mais si par là » on entend autre chose, le bonheur n'est pas fait pour ce » globe terraqué : cherchez ailleurs (1). » Cette question et tous les problèmes qui s'y rapportent venaient le troubler au milieu de ses attaques contre le Christianisme. Il avait beau faire, le malheur de la condition humaine se retrouvait toujours devant lui. « Il serait bien plus important, » s'écrie-t-il, de découvrir un remède à nos maux; mais il » n'y en a point, et nous sommes réduits à rechercher tris- » tement leur origine. » Bolingbroke et Pope avaient prétendu échapper à la théologie, en établissant que l'ordre de la Nature est parfait en lui-même, que la condition de l'homme est ce qu'elle doit être, qu'il jouit de la seule mesure de bonheur dont son être soit susceptible. Voltaire ne put se tenir à ce système; il écrivit Candide, il écrivit son Poème sur Lisbonne, il écrivit vingt autres ouvrages contre l'axiome que *tout est bien :*

O malheureux mortels, ô terre déplorable!
O de tous les fléaux assemblage effroyable!
D'inutiles douleurs éternel entretien! etc. (2).

Les maux de l'humanité (et ceci est peut-être sa plus grande gloire) le frappaient et le désolaient à tel point, qu'il aimait mieux parfois être inconséquent et paraître retourner à la révélation, que de les nier. « Il avoue, dit-il, avec toute la » terre, qu'il y a du mal sur la terre; il avoue qu'aucun phi- » losophe n'a pu jamais expliquer l'origine du mal; il avoue » que Bayle, le plus grand dialecticien qui ait jamais écrit,

(1) Dictionnaire Philosophique.
(2) Poème sur Lisbonne.

» n'a fait qu'apprendre à douter, et qu'il se combat lui-même; » il avoue qu'il y a autant de faiblesses dans les lumières de » l'homme que de misères dans sa vie. Il dit que la révélation » seule peut dénouer ce grand nœud, que tous les philoso- » phes ont embrouillé; il dit que l'espérance d'un dévelop- » pement de notre être dans un nouvel ordre de choses peut » seule consoler des malheurs présents, et que la bonté de » la Providence est le seul asile auquel l'homme puisse re- » courir dans les ténèbres de sa raison et dans les calamités » de sa nature faible et mortelle (1). »

Avant Voltaire, Fontenelle, à l'entrée du dix-huitième siècle, avait discouru sur le bonheur (2). Lui aussi, comme Bolingbroke et tous les purs déistes, ne connaît pas autre chose que la nature et son ordre immuable. Le présent, voilà tout son horizon; sa philosophie est dénué d'idéal. Son art d'être heureux consiste à s'arranger le moins mal possible au milieu des calamités innombrables qui nous entourent. « Ap- » prenons, dit-il, combien il est dangereux d'être homme, et » comptons tous les malheurs dont nous sommes exempts » pour autant de périls dont nous sommes échappés. » Il déclare d'avance que c'est à un petit nombre d'esprits d'é- lite que ses leçons pourront convenir. Ses leçons, il faut bien le dire, sont des leçons d'égoïsme; mais ce n'est pas ce qui nous importe ici. Ce que nous voulons constater, c'est qu'en se bornant au bonheur même le plus mesquin, Fontenelle trouve encore le bonheur presque impossible et refusé à la presque totalité du genre humain. « C'est l'état, » dit-il, qui fait le bonheur; mais ceci est très-fâcheux pour » le genre humain. Une infinité d'hommes sont dans des

(1) Préface du Poème sur Lisbonne.
(2) Œuvres, tome III.

» états qu'ils ont raison de ne pas aimer; un nombre presque » aussi grand sont incapables de se contenter d'aucun état : » les voilà donc presque tous exclus du bonheur, et il ne » leur reste pour ressources que des plaisirs, c'est-à-dire » des moments semés çà et là sur un fond triste qui en sera » un peu égayé. Les hommes, dans ces moments, reprennent les forces nécessaires à leur malheureuse situation, » et se remontent pour souffrir. Celui qui voudrait fixer son » état, non par la crainte d'être pis, mais parce qu'il serait » content, mériterait le nom d'heureux; on le reconnaîtrait » entre tous les autres hommes à une espèce d'immobilité » dans sa situation; il n'agirait que pour s'y conserver, et » non pas pour en sortir. Mais cet homme-là a-t-il paru en » quelque endroit de la terre? »

Si un philosophe aussi sec que Fontenelle trouve le bonheur si difficile et son existence si problématique, faut-il nous étonner des cris de désespoir que des hommes plus passionnés que lui, et moins heureusement doués pour ce bonheur négatif dont il se contentait, ont poussés depuis trois siècles, depuis que le Christianisme n'a plus été là pour leur montrer le Ciel? Est-il étonnant que Shakspeare, sous l'habit d'Hamlet, repousse si durement l'amour de sa maîtresse? Est-il étrange que, la croyance au paradis étant tombée, et nous trouvant sans Ciel en présence de cette terre où germe si difficilement le bonheur, nous ayons entendu toutes ces lamentations qui depuis vingt années retentissent à nos oreilles comme un chant de l'enfer? Ce que Byron et tant d'autres avec lui nous ont révélé de douleurs était implicitement renfermé dans les aveux de Fontenelle et de Voltaire. Il était évident que la réalité étant si triste, et la nature nous ayant laissés à la merci de tant de maux,

une fois que nous ne croirions plus qu'à la réalité présente et à la Nature, nous serions désespérés.

Confessons donc franchement que le bonheur nous est refusé, du moins dans notre vie actuelle. Et comment en effet pourrions-nous le rencontrer en cette vie, et, comme on dit, sur cette terre, où habite avec nous la douleur et la mort? Tout ce que nous aimons étant périssable, nous nous trouvons ainsi, par notre amour, continuellement exposés à souffrir. Il faudrait donc ne rien aimer pour ne pas souffrir. Mais ne rien aimer est la mort de notre âme, la mort la plus affreuse, la véritable mort. Ainsi, soit que nous sortions de nous-mêmes pour nous attacher à quelque objet extérieur, soit que nous nous détachions de tous les objets que le monde nous offre à aimer, nous sommes assurés de souffrir. Mais ce n'est pas seulement parce que tous les objets du monde sont changeants et périssables que nous souffrons; c'est encore parce qu'ils sont si misérablement imparfaits, qu'ils ne sauraient remplir notre soif de bonheur. Et ce n'est pas encore leur fragilité et leur imperfection seules qui font notre souffrance : le même ver qui les dévore nous dévore nous-mêmes; nous souffrons parce que nous sommes nous-mêmes horriblement imparfaits, parce que tout en nous est changeant et périssable. Comme des coursiers qui manqueraient tout à coup sous leurs cavaliers, les vagues de nos passions qui nous portent s'affaissent continuellement, et, après nous avoir élevés, se retirent, et, en nous brisant, nous abandonnent sur des fonds desséchés. Le bonheur le plus ardemment désiré, quand il est obtenu, effraie l'âme de son insuffisance. Notre cœur est semblable au tonneau des Danaïdes, que rien ne pouvait remplir.

En nous donc, autour de nous, tout est combat, tout

est lutte. Si nous considérons le monde, nous y voyons tout en guerre : les espèces se dévorent, les éléments luttent ensemble; la société humaine est à bien des égards une lutte continuelle et une guerre. Combien de philosophes ont trouvé que le plus cruel ennemi de l'homme était l'homme!

Le monde que nous habitons n'est formé que de ruines, et nous ne pouvons y faire un pas sans détruire. Que nous le prenions, ce monde, dans le temps ou dans l'espace, sous ses deux dimensions c'est un réseau de mal, de destruction, et de carnage, si bien tissé et si plein, que cela ressemble à ce tableau de Salvator, où tout tue et est tué en même temps; où hommes, chevaux, et jusqu'à un oiseau qui passe sur le champ de bataille, tout est frappé, tout meurt, sous un ciel pâle, dans un affreux ravin, tandis que le soleil s'éteint tristement à l'horizon. Admirable tableau, sublime expression de la mélancolie que le mal moral et le mal physique répandus dans le monde peuvent jeter dans notre âme!

S. Paul, le grand poète, le grand théologien, a résumé d'un mot cette douleur universelle de la Nature quand il a dit : *Omnis creatura ingemiscit.*

Et la théologie chrétienne n'est pas la seule qui ait constaté ce gémissement de toute créature. Toutes les antiques religions ont eu des mythes pour exprimer cette idée; et nous venons de voir que les siècles dits de lumières et de philosophie, les siècles d'incrédulité, rendent également témoignage de la vanité de ce mot *bonheur*. Pourtant le mépris qu'on faisait du Ciel à ces époques aurait dû tourner au profit de la félicité terrestre. On voulait détrôner des religions vieillies, il fallait donc exalter la réalité aux dépens de leur idéal; on n'avait que la terre, il fallait donc en jouir; on ne croyait qu'au présent, il fallait donc en profiter.

Comme le *sage* Fontenelle, on a pris la vie pour une trouvaille, et on s'est montré peu difficile avec elle; on s'est fait peu exigeant à l'égard de la Nature, cette mère aveugle qui remplaçait la Providence; on a donné le moins de gages qu'on a pu à la fortune; on a concentré toute son attention et rassemblé toute sa prudence sur soi-même; on a mis tout son génie à être égoïste avec art; on a appelé cela sagesse, raison, philosophie: et, en fin de compte, on a été forcé d'avouer que le bonheur n'était pas fait pour l'homme.

§ 2. *Le mal est nécessaire.*

Voilà donc un premier point bien constaté : c'est que le bonheur n'est, comme nous l'avons dit en commençant, qu'une sorte de mirage moral, qui nous égarerait incontestablement, et nous ferait marcher de déception en déception, si nous ne prenions notre parti de ne pas y croire. Si le bonheur n'existe pas, le commencement de toute sagesse est de ne pas croire au bonheur.

Un second pas dans la sagesse, ce serait, ce me semble, de faire ce sacrifice avec courage et résolution. Et c'est à quoi la réflexion nous conduit; car il est facile de se convaincre que le mal est nécessaire, et que, dans l'état actuel de nos manifestations, le mal est la condition même de notre personnalité et de notre existence.

En effet, nous ne pouvons être qu'à la condition d'être en rapport soit avec le monde extérieur, soit avec les idées internes que nous nous sommes faites à nous-mêmes, et qui d'ailleurs ont leur source dans nos précédents rapports avec ce monde.

Prenons d'abord le premier mode d'existence. Lorsque

le rapport avec le monde extérieur nous est agréable, nous l'appelons plaisir; mais cet état passager n'est pas le bonheur. Nous entendons par bonheur un état qui serait tel que nous en désirassions la durée sans changement. Or voyons ce qui arriverait si un tel état était possible. Pour qu'il le fût absolument, il faudrait que le monde extérieur s'arrêtât et s'immobilisât. Mais alors nous n'aurions plus de désir, puisque nous n'aurions plus aucune raison pour modifier le monde, dont le repos nous satisferait et nous remplirait. Nous n'aurions plus par conséquent ni activité, ni personnalité. Ce serait donc le repos, l'inertie, la mort, pour nous comme pour le monde.

Resterait donc que le monde extérieur, qui change sans cesse, changeât de telle façon que jamais il ne vînt nous causer aucune peine, ou plutôt que tous ses changements fussent pour nous une source de plaisir. Mais dans cette hypothèse encore, pas de désir; conséquemment aucune raison d'intervenir dans le monde, aucune activité, aucune personnalité. Qui modifierait donc le monde? qui le ferait mouvoir?

Prenons maintenant notre second mode d'existence, et nous arriverons au même résultat. N'est-il pas évident en effet que si nous étions toujours en rapport avec les mêmes idées internes accumulées en nous, avec les mêmes passions, avec les mêmes désirs, nous serions de pures machines, nous agirions par instinct comme font les animaux, nous serions fatalement dirigés et déterminés?

Donc, relativement au monde extérieur, sa muabilité est nécessaire pour nous faire sentir notre existence, et relativement à notre monde intérieur, c'est-à-dire à nos idées et à nos passions, leur muabilité est également nécessaire pour

créer notre liberté et notre personnalité. Donc le fait même de la vie, telle qu'il nous est donné à nous hommes de la sentir, entraîne l'existence du mal. Refuser le mal c'est refuser l'existence. Vouloir vivre, c'est accepter le mal. Vous imaginez le bonheur absolu possible, c'est le néant que vous désirez.

O homme! s'il est vrai que tu aies commencé par le bonheur, comme le dit un mythe célèbre, tu n'étais encore qu'un appendice de ton Créateur, tu vivais encore dans son sein. Tu pouvais être en effet dans l'innocence, comme le dit ce mythe; mais cette innocence n'était même pas sentie de toi. Non, tu n'existais pas.

Si ce mythe était vrai, nous ne serions pas même *déchus*, comme on le prétend, car nous aurions échangé le bonheur pour l'activité, pour la personnalité, pour le mérite, pour la vertu, c'est-à-dire pour la véritable vie.

§ 3. *Le malheur absolu est aussi chimérique que le bonheur absolu.*

La théologie chrétienne, abusant de la nécessité du mal, a dit anathème à la terre, c'est-à-dire non seulement à la Nature tout entière, mais encore à la vie telle qu'il nous est possible de la comprendre. De même que dans un opéra où trois décorations successives changeraient le lieu de la scène, elle a imaginé trois mondes, si différents que de l'un à l'autre on ne passe que par un abîme et un miracle: l'Éden primitif, la terre, le Paradis; le bonheur et l'innocence, la faute et le malheur, la réparation et la béatitude.

Il a été providentiel que l'humanité se fixât pendant plu-

sieurs siècles à cette croyance; mais cette croyance n'est qu'un mythe, qui, comme tous les mythes, cache une vérité. Le mal, comme nous venons de le dire, est nécessaire; c'est lui, pour ainsi dire, qui nous a créés, c'est lui qui a fait notre personnalité; sans lui notre conscience n'existerait pas. Mais la conclusion est aussi que le mal devient de moins en moins nécessaire, si nous savons créer en nous une force vive qui nous permette d'agir et de perfectionner la vie humaine et le monde, sans avoir besoin de l'aiguillon du mal. L'erreur, donc, n'est pas dans cette suite qui nous montre, après une vie inconsciente, une vie active et douloureuse, puis une vie active sans douleur; elle est dans la caractérisation de chacun de ces trois termes. C'est le terme du milieu, qui, caractérisé d'une certaine manière, a forcé de caractériser les deux autres comme on l'a fait. Là est l'erreur. La terre, c'est-à-dire la vie telle que nous la connaissons, a été incomplètement appréciée; et de là est venu et l'Éden chimérique et le Paradis chimérique. Les grands théologiens S. Paul et S. Augustin ont beau médire de la Nature, la Nature n'est pas aussi corrompue qu'ils le disent. La vie présente n'est pas uniquement dévouée au malheur. Aussi qu'est-il arrivé? C'est que la Nature a toujours conservé ses partisans; c'est que la vie présente s'est moquée de l'anathème jeté sur elle, et qu'on a fini depuis trois siècles par ne plus croire ni à l'Éden ni au Paradis.

Assurément la vie présente n'est qu'un prodrome à la vie future. Mais, entre la vie présente et la vie future, y a-t-il, sous le rapport du bien et du mal, l'abîme que les chrétiens avaient imaginé? Comme les filles de Pélias, qui égorgèrent leur père voulant le rajeunir, les chrétiens ont

jeté la vie, telle qu'il nous est donné de la comprendre, dans les flammes du jugement dernier. Puis devait venir un monde inaltérable, incorruptible et définitif. Ce monde n'est pas venu. Leur empressement d'immortalité a nui dans la suite à l'idée même de l'immortalité de notre être; en sorte qu'on pourrait appliquer à cette hâte de bonheur sans mélange le beau vers de Juvénal, en en détournant le sens (1) :

Et, propter vitam, vivendi perdere causas.

Apprécions donc sainement la vie présente, sans craindre de nuire par là à notre soif d'immortalité.

Dans ce que nous allons dire, il ne s'agit pas de l'œuvre de Dieu en général, de cette œuvre que les chrétiens ont supposée maudite avec nous et à cause de nous, tandis que tant de philosophes l'ont jugée parfaite de tout point. Il est assez clair qu'en prenant la question par rapport au tout, nous aurions plutôt raison de soutenir qu'il n'y a pas de mal dans le monde. Car, de quelque côté qu'on se tourne, on rencontre non pas seulement la nécessité, mais l'ordre. Non seulement tout est arrangé, tout est ordonné suivant les lois d'une géométrie irréfragable; mais continuellement après un effet que nous serions tenté d'appeler le mal, nous voyons se produire un autre effet que nous appelons le bien.

(1) Juvénal (Sat. sur *la noblesse*) dit qu'il faut préférer l'idéal à la vie :

Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et, propter vitam, vivendi perdere causas.

Mais, à l'inverse, c'est manquer la vie, et par conséquent la vie idéale même, que de déshériter de toute infinité la vie présente, comme ont fait les chrétiens ascètes.

Donc, à un spectateur placé à un autre point de vue, ce premier effet que nous appelons un mal pourrait paraître un bien. L'argument de Leibnitz, que si le premier effet a été nécessaire pour produire le second, il est par là même justifié, n'est donc même pas assez fort; car il suppose trop de mal dans l'ensemble, mal dont nous ne pouvons avoir aucune certitude. Mais encore une fois je ne traite pas ici cette question. C'est de l'homme, c'est de l'humanité qu'il s'agit ici. Ce n'est pas de l'ensemble, de l'œuvre générale de Dieu; c'est de la vie particulière des créatures.

Or si S. Paul a dit que toute créature gémit, on pourrait dire avec autant de raison que toute créature sourit, et que le plaisir brille dans le monde comme la douleur.

Non, même pour nous, Dieu n'a pas maudit ni délaissé ce monde; car si nous y rencontrons partout la douleur et la mort, partout aussi nous y rencontrons le plaisir et la vie.

Les poëtes et les peintres nous ont montré les Heures dansant en rond : ainsi se succèdent tour à tour le bien et le mal dans la vie de chaque être.

Tous les arguments que nous rassemblions tout à l'heure contre la vanité du bonheur absolu se retournent contre la prétention du malheur absolu sur la terre.

Cette imperfection même que nous avons pour le plaisir, nous l'avons aussi pour la douleur. Qu'il s'agisse de douleur physique ou de douleur morale, nous ne sentons plus au-delà d'un certain degré. A un certain point la faculté de souffrir nous manque; vient alors l'affaissement, le repos, le sommeil; puis la vie reparaît.

Qui est-ce qui ignore l'empire du temps sur les plus profondes douleurs?

Les poètes n'ont-ils pas toujours chanté le charme de la mélancolie?

Qui ne sait pas que nos douleurs se transforment, après plus ou moins de temps, en souvenirs agréables : *Et hæc meminisse juvabit !*

Ainsi, lors même que nous ne serions pas préservés par la Nature d'un malheur continu et sans relâche, nous le serions par la faculté qui nous a été donnée de nous souvenir. Le souvenir d'une douleur passée est accompagné de satisfaction, de même que le souvenir d'un plaisir passé emporte ordinairement avec lui le regret. Nous avons donc en nous naturellement un remède au malheur, dans cette puissance de la vie qui transforme en bien le mal, à mesure qu'il nous arrive.

Mais cette faculté ne se borne pas à la mémoire. Il s'opère continuellement en nous, par d'autres voies, le même phénomène de transformation du mal en bien qui a lieu dans le monde. La foudre qui écrase, rend la terre féconde; les poisons les plus funestes, combinés d'une certaine façon, deviennent salutaires : de même, en nous, par un profond mystère, la douleur amène des développements de passions qui luttent contre elle, lui résistent, lui font équilibre, ou même la font disparaître.

Concluons donc que le malheur absolu est aussi impossible que le bonheur absolu. Nous en sommes garantis par cette instabilité même de toutes choses qui règne dans le monde. Nous en sommes garantis par notre mémoire, qui, amassant en nous nos douleurs, les transforme et en tire des joies. Nous en sommes garantis par nos passions mêmes, qui, se succédant les unes aux autres, nous font échapper au sentiment de leurs chutes, en nous relevant pour

nous emporter à d'autres combats et à d'autres revers.

Donc, indépendamment des ressources que nous pouvons tirer de la vertu, et sans entrer dans l'ordre religieux, mais en restant dans l'ordre de la Nature, il est certain que la vie humaine est un mélange de bien et de mal, et qu'elle ne peut jamais devenir d'une manière absolue heureuse ni malheureuse.

§ 4. *Du système des compensations.*

Est-ce à dire qu'il nous faille adopter cet optimisme, aussi faux que pernicieux et contraire à tout perfectionnement, ce système des compensations naturelles dans les destinées humaines, si répandu aujourd'hui et si trivial? L'Épicuréisme a abusé des ressources que la Nature nous a laissées contre le malheur, de même que le Christianisme avait abusé du mal qui entre nécessairement dans la composition de notre vie.

De ce que le malheur absolu est impossible, les philosophes ennemis du Christianisme ont conclu que nous avions tort de nous plaindre de la Nature, et ils ont prétendu réhabiliter complètement cette Nature que le Christianisme avait maudite.

Ce point de vue a surgi et devait surgir à la suite du Protestantisme; car le Protestantisme était déjà jusqu'à un certain point un retour à la Nature. Aussi après le Protestantisme est venue la controverse de Bayle, puis l'optimisme religieux de Leibnitz, puis l'optimisme épicurien dont nous parlons.

Ce furent, il faut bien le remarquer, des grands seigneurs, tels que le comte de La Rochefoucauld et milord

Bolingbroke, qui répandirent les premiers ces maximes, que la Nature est une bonne mère, qui a fait pour nous tout ce qu'elle a pu, et qui a distribué également entre nous ses faveurs. « Quelque différence qui paraisse entre les fortunes, » dit La Rochefoucauld, il y a une certaine compensation de » biens et de maux qui les rend égales. » Fontenelle était à peu près du même sentiment : « A mesurer, dit-il, le bonheur » des hommes seulement par le nombre et la vivacité des plai- » sirs qu'ils ont dans le cours de leur vie, peut-être y a-t-il » un assez grand nombre de conditions assez égales, quoique » fort différentes. Celui qui a moins de plaisirs les sent plus » vivement; il en sent une infinité que les autres ne sentent » plus, ou n'ont jamais sentis; et à cet égard la Nature fait » assez son devoir de mère commune. » Mais lorsque Pope eut chanté le système du *tout est bien* que lui avait formulé Bolingbroke, et lorsque Voltaire eut importé ce système en France, l'Épicuréisme se trouva avoir toute une théologie à opposer à la théologie chrétienne.

Le permier point de cette philosophie est que le bonheur est non seulement la loi, mais la fin et la règle unique de tous les êtres :

Dieu m'a dit : Sois heureux; il m'en a dit assez (1).

Le second point, c'est que, dans la destinée de chaque homme, le bien et le mal se compensent :

Le malheur est partout, mais le bonheur aussi (1).

Le troisième point, c'est que toutes les destinées sont

(1) Voltaire, *Discours en vers.*
(2) *Ibid.*

par conséquent également partagées en bien et en mal :

Le ciel en nous formant mélangea notre vie
De désirs, de dégoûts, de raison, de folie,
De moments de plaisir, et de jours de tourments.
De notre être imparfait voilà les éléments.
Ils composent tout l'homme, ils forment son essence ;
Et Dieu nous pesa tous dans la même balance (2).

La conclusion de ce système est l'immobilité ; car si toutes les conditions sont égales, s'il y a dans toutes les professions la même mesure de biens et de maux, et si la seule loi et la seule fin de notre être est le bonheur de la façon qu'on l'entend dans ce système, il est évident que tout est justifié, et que ce serait folie que de vouloir changer la situation du monde.

Voilà cependant la base que l'Épicuréisme du dix-huitième siècle a opposée au Christianisme : l'égalité du bonheur dans tous lés hommes et dans toutes les conditions ! Honneur à Jean-Jacques, qui, sans avóir de philosophie complète à mettre en parallèle avec celle-là, éleva sa voix puissante pour réclamer contre une telle doctrine, et, soutenant l'existence du mal, en demanda la guérison. « Au » moins, s'écria-t-il, doit-on mettre une grande différence » entre les maux des dernières classes de la société et ceux » qui affligent les premières ; car les maux du peuple sont » l'effet de la mauvaise constitution de la société, les grands » au contraire ne sont malheureux que par leur faute. »

Mais ce n'est pas seulement de sentiment qu'il faut repousser ce système. Tous ses prétendus axiomes sont des erreurs capitales.

Pour commencer par le dernier, non, toutes les condi-

(1) Voltaire, *Discours en vers.*

tions ne sont pas égales. Il est bien vrai, comme nous l'avons dit, que la Nature a mis des limites au malheur; mais la Nature ou la Providence a deux manières de compenser le mal: elle peut compenser nos douleurs en nous donnant et en nous ôtant. Quand une douleur physique devient excessive, nous tombons en syncope; quand nos maux se répètent, nous devenons insensibles; quand ils deviennent trop grands pour nos forces, nous mourons. Le sommeil, l'insensibilité, la mort, sont donc des compensations que nous a ménagées la Nature. Les optimistes épicuriens du dix-huitième siècle auraient dû compter ces compensations *en moins,* si je puis ainsi parler, parmi celles qui leur faisaient paraître si supportable la condition de tous les parias de la terre. Oui, il est vrai que dans la Nature, suivant l'axiome d'Hippocrate, tout concourt, tout conspire, et tout consent. De quelque façon, donc, que la société soit organisée, quels que soient les maux qui pèsent sur certains hommes, la Nature saura trouver, non pas des remèdes, mais, si je puis parler ainsi, des calus à leurs douleurs. Quand un homme perd sa liberté, dit Homère, Jupiter lui enlève la moitié de son âme. Ce mot d'Homère est d'une vérité sublime. Telle est en effet la bonté de la Providence; elle nous ôte dans nos douleurs les facultés qui nous les rendraient intolérables.

Vous accablez un homme de maux : qu'arrive-t-il? la Nature l'endurcit. Si quelque chose a été donné et laissé à cet homme, il deviendra peut-être un méchant plein d'énergie, comme il pourra devenir en certains cas grand, héroïque, sublime, Spartacus ou Épictète. Mais si son génie est naturellement faible, ou si le mal que vous lui faites est plus fort que lui, il deviendra imbécile, stupide; il perdra, suivant le mot d'Homère, la moitié de son âme. Voilà la *com-*

pensation que la Nature trouvera à ses maux. Cependant, comme vous n'avez pas combattu en lui la condition animale qui est en nous tous, il aura des brutes leur instinct, leurs appétits, leurs plaisirs; et, n'étant pas homme par l'intelligence, ces instincts l'occuperont tout entier. Vous le vanterez alors comme un homme heureux, et Voltaire chantera ses jouissances; et voyant qu'un tel homme a des joies sur la terre, il conclura que

Dieu nous a tous pesés dans la même balance!

Voilà une amère dérision!

Prenons maintenant les compensations de la Nature quand elle nous donne, au lieu de nous ôter. Il est vrai que la Nature donne au paria certaines ressources pour lutter contre ses maux; elle ne se borne pas toujours à le préserver de l'excès du mal en le tronquant et en le défigurant. Mais ces présents de la Nature, pour être des dons positifs, sont-ils une véritable indemnité, ou seulement une espèce de prime d'assurance contre un nouveau surcroît de douleur? Les Scythes crevaient, dit-on, les yeux à leurs esclaves : il est certain que le sens de l'ouïe devait en devenir plus vif et plus subtil. Mais cette compensation tournait-elle au profit des esclaves, excepté qu'elle les rendait plus propres aux travaux dont il plaisait à leurs maîtres de les accabler, et qu'elle les garantissait ainsi d'un excès de mauvais traitements ou de douleurs, excès contre lequel d'ailleurs la Nature aurait encore eu au besoin une dernière compensation dans la mort?

Voilà donc à quel prix on peut soutenir ce système de l'égalité des conditions : c'est en soutenant que toutes les

altérations du type humain n'en sont pas; c'est en soutenant qu'un être grossièrement ébauché est l'égal d'un être dont toutes les facultés seraient développées; c'est en soutenant que l'idiot ou l'insensé est l'égal d'un homme raisonnable.

Pourtant on arrive incontestablement à cette théorie, quand on considère le bonheur uniquement sous le rapport de la *quantité* de bien et de mal qui nous est départie.

Si à une quantité donnée vous ajoutez des quantités égales en plus et en moins, vous ne changerez rien au résultat, disent les géomètres. De même, ont dit les partisans du système des compensations, si à un homme de facultés et de condition ordinaires nous ajoutons soit le génie, soit la puissance et la fortune, il va en résulter pour lui en même temps de grands plaisirs et de grandes douleurs : sa condition essentielle n'en sera donc pas changée. Puis si nous ôtons à cet homme, au lieu de lui donner, le résultat sera toujours le même : il pourra descendre dans l'échelle humaine, sans rien perdre de son bonheur; il aura moins de jouissances, mais il aura moins de revers; ou bien il n'aura pas les mêmes jouissances, mais il en aura d'autres. Il y aura toujours compensation, équilibre. La vie humaine est une équation dont les termes, chargés de coefficients différents, sont au fond identiques.

La chose est probable, en effet, si on admet la méthode; c'est-à-dire si on admet que le bonheur réside dans la quantité de bien et de mal, de jouissances et de douleurs, et que les jouissances et les douleurs peuvent se compenser comme des quantités arithmétiques se compensent entre elles. Dans un cas, les facultés de l'homme sont développées; dans un autre, elles sont atrophiées : mais si le but, la fin de l'homme est la quantité de moments doux et douloureux qu'il

éprouve toute compensation faite, qu'importe l'un ou l'autre sort? Compensation faite, cette quantité est peut-être la même.

Voilà ce qui a rendu ce système si séduisant, si commun, si vulgaire. Il règne aujourd'hui partout; il est si généralement admis, que personne n'ose le combattre; et pourtant, en le considérant en face, il paraît si absurde, que personne n'y croit sérieusement. On le redit des lèvres, et dans le fond du cœur on le repousse.

Cela nous conduit à nous demander si la base même de ce système ne serait pas une absurdité, si en effet le but et la fin de l'homme est le bonheur entendu comme il l'est dans ce système, et si cette prétendue compensation du bien et du mal ne serait pas, par hasard, une méthode fort grossière et une erreur fondamentale.

§ 5. *Suite.*

Vous avez devant vous, je suppose, une belle statue, l'Apollon ou la Vénus : vous lui rendez le nez camus; sera-ce une compensation que de lui alonger l'oreille? De l'Apollon vous pourriez faire ainsi un Midas, de l'homme un singe, du singe un animal plus stupide encore; et en continuant vous arriveriez à un bloc de matière. Cependant vous auriez toujours la même quantité de matière, divisée dans le même espace.

Il en est ainsi de l'homme. L'homme est un assemblage harmonieux de facultés diverses. Il est impossible de retrancher les unes sans nuire aux autres, et sans défigurer l'ensemble. Il ne s'agit pas de savoir si le développement de l'une de ces facultés compense l'absence ou l'atrophie des autres.

Trouveriez-vous un homme heureux si, ayant faim et soif, il avait seulement de quoi satisfaire sa faim ou sa soif? Si c'était sa faim, il pourrait mourir de soif; si c'était sa soif, il pourait mourir de faim.

Il ne faut donc pas dire, par exemple : Voilà un homme qui est dépourvu d'intelligence, mais qui jouit de la vie matérielle; il est heureux. Non, il n'est pas heureux, puisqu'il est dépourvu d'intelligence. Mais, direz-vous, il n'en sent pas le besoin; donc, sous ce rapport, il n'est pas malheureux. Et moi je vous réponds qu'étant homme il sent ce besoin : qu'importe qu'il n'en ait pas conscience? Ce besoin est en lui, ce besoin non satisfait fausse toutes ses facultés, rend toutes ses autres jouissances différentes de ce qu'elles devraient être. Il assouvit sa faim ou sa soif comme une brute : donc il n'a pas, sous ce rapport, le bonheur d'un homme qui satisfait sa faim ou sa soif.

Donc le système qui consisterait à mettre en parallèle le bonheur matériel que cet homme éprouve avec les jouissances analogues qui conviennent à l'homme véritable, à l'homme doué d'intelligence, aurait d'abord tort en cela.

Mais ce système aurait encore bien plus tort, s'il voulait présenter ces jouissances matérielles d'un homme dénué d'intelligence comme la compensation des plaisirs d'intelligence qui lui manquent. Ce serait comme si l'on voulait soutenir que nous pouvons recevoir par un sens les idées qui nous sont communiquées par un autre. Un animal pourrait manger et boire avec plaisir une journée entière, sans que la jouissance qu'il en ressentirait, quelque grande qu'on voulût la supposer, pût être mise en compensation avec le moindre plaisir intellectuel.

Et réciproquement les jouissances intellectuelles ne sont

pas une compensation à des souffrances d'un autre ordre.

Il y a en nous pour ainsi dire plusieurs vies différentes qui s'unissent sans se mêler et se confondre.

Pascal, souffrant d'une douleur de dents, résolut un problème difficile. Psychologiquement, l'attention qu'il portait à son problème l'empêchait-elle de souffrir? Non.

Voltaire suppose Archimède trompé par sa maîtresse, et forcé de rester dans la rue exposé au froid, à la pluie, à la grêle, pendant que son rival est admis chez la belle; Archimède, pour passer le temps, s'occupe de géométrie, et découvre la proportion du cylindre à la sphère : Voltaire demande s'il n'éprouve pas un plaisir cent fois au-dessus de celui qu'éprouve son rival.

Non. Entre ces deux plaisirs il n'y a aucun terme de comparaison. Aussi Archimède pourrait être à la fois très-malheureux de la trahison de sa maîtresse et très-ravi des beautés de la géométrie.

Combien de philosophes, combien d'artistes ont été dans ce cas pour ainsi dire toute leur vie! Est-ce que jamais le génie a guéri les plaies du cœur? Demandez-le au Tasse, comme à Molière et à tant d'autres?

Donc cette arithmétique qui consiste à compenser nos facultés les unes par les autres, à opposer nos joies et nos douleurs, comme si elles étaient toutes de même nature et parfaitement commensurables entre elles, est une fausse arithmétique. Raisonner ainsi, c'est ressembler à un géomètre qui additionnerait ensemble des portions de cercle avec des portions de lignes d'un ordre différent.

§ 6. *De la vraie notion de la vie.*

Je le répète, on a peine à comprendre comment le dix-huitième siècle, ce siècle novateur, ce siècle qui a produit la doctrine de la perfectibilité, ce siècle terminé par la révolution française, a pu en même temps donner naissance à ce système de l'égalité des conditions. Si, comme le dit ce système, la loi unique des créatures est le bonheur, et si le bonheur est toujours compensé, il n'y a pas de raison pour faire un effort quelconque en faveur du perfectionnement du monde. Autant vaut être fou que sage, méchant que bon. La civilisation n'a rien de supérieur à la barbarie. Jésus-Christ ou Voltaire est l'égal d'un sauvage de la Nouvelle-Hollande; et l'on arrive finalement à cette conclusion, que le plus heureux des êtres organisés est peut-être le plus simple, une huître ou un corail.

Il suffit qu'une ligne droite s'infléchisse d'une certaine façon pour que ce ne soit plus une ligne droite, et qu'il n'y ait plus entre ces deux choses différentes de commune mesure; nous regardons même comme des fous ceux qui s'obstinent à chercher la quadrature du cercle : et on a pu supposer qu'il y a une commune mesure de bonheur entre tous les êtres, comme si ces êtres étaient tous de la même nature!

Combien il est plus sage de croire que chaque espèce et chaque être, bien que liés à toutes les espèces et à tous les êtres, ont leur destinée propre et spéciale!

Cependant, si le premier axiome de la philosophie que nous combattons était vrai, si le bonheur était non seulement la loi, mais la règle et la fin de tous les êtres, il faudrait en effet que cette sorte de compensation par voie de

plus et de moins, d'addition et de soustraction, fût possible, et que son résultat fût le même pour toutes les créatures; ou bien Dieu nous paraîtrait le plus cruel et le plus absurde des tyrans.

Donc, si cette balance n'est pas vraie, s'il est absurde de prétendre que le sort d'une huître est identiquement égal à celui d'un homme, c'est que le principe même du système est absurde; c'est que le bonheur, entendu comme il l'est dans ce système, n'est pas la fin des créatures.

Cela nous conduit à réfléchir sérieusement sur la vraie notion de la vie.

Non, la fin de toute créature n'est pas le bonheur entendu comme il l'est dans le premier axiome de Voltaire. Les créatures n'ont pas été faites pour être heureuses, mais pour vivre et se développer en marchant vers un certain type de perfection.

Nous avons de cela une image bien sensible dans l'enfant. Dites-moi quel est le but de la Nature dans un enfant; je parle à la fois de son corps et de son esprit. Tout en lui n'a qu'un but, une fin : c'est d'arriver à l'état d'homme. Il n'en a pas moins pour cela sa vie d'enfant. On peut même soutenir, comme Jean-Jacques dans l'*Émile*, que la meilleure éducation qu'on puisse lui donner peut s'accorder avec cette vie d'enfant, de telle sorte que s'il vient à mourir avant d'être un homme, il ait été aussi heureux que le comporte son état d'enfance. Mais enfin cet état n'est évidemment pas son but, sa fin; il n'est pas enfant pour rester enfant, il est enfant pour devenir homme.

De même que la vie de l'enfant est une aspiration vers la vie de l'homme, notre vie actuelle ne serait-elle pas une simple aspiration à un état futur? En ce cas, la question se-

rait bien changée; car il ne s'agirait pas d'être heureux, mais de vivre de cette vie pour vivre ensuite d'une autre vie.

Cet horizon immense vous répugne-t-il, et voulez-vous vous rabattre à la vie présente? Vous aurez beau faire, vous retrouverez toujours au fond de vous-même cette nécessité de marcher et de vous avancer sans cesse de changement en changement.

Le grand lyrique Pindare a dit admirablement : « La vie » est la trace d'un char; » mais c'est de la vie écoulée, de la vie morte, pour ainsi dire, qu'il a voulu parler. Quant à la vie vivante, si je puis m'exprimer ainsi, nous pouvons bien nous en faire une idée, mais elle est indéfinissable. C'est la roue en mouvement : mais qu'est-ce que la roue en mouvement? Si la roue s'arrête, ce n'est plus la roue en mouvement; et, de même, si la vie s'arrête, ce n'est plus la vie, c'est la mort. La roue en mouvement n'est jamais fixée; elle n'est plus ici, car elle est déjà là; elle n'est pas là, car elle est encore ici; elle n'est pas entre les deux points, car elle serait arrêtée; et pourtant elle parcourt successivement tous les points. Ainsi de la vie : nous ne sommes jamais ni dans une idée ni dans un plaisir, ni dans une souffrance; mais toujours nous sortons d'une idée, d'une jouissance ou d'une douleur, pour entrer dans une autre; nous ne sommes plus dans celle-là, nous ne sommes pas encore dans celle-ci, et déjà celle-ci est passée :

Le moment où je parle est déjà loin de moi.

Notre vie n'est donc pas même un point entre deux abîmes, comme dit Pascal, à moins d'entendre par ce point un point mathématique, un point sans dimension.

Ce qui *est* donc véritablement en nous, ce n'est pas l'être modifié par le plaisir ou la douleur, c'est l'être qui sort de cette modification. Émersion d'un état antérieur, et immersion dans un état futur, voilà notre vie. L'état permanent de notre être est donc l'aspiration.

Or la multitude des hommes, qui n'a pas réfléchi à cela, accomplit ses phases de changement et de transformation sans en avoir conscience. Elle cherche le bonheur sans jamais le rencontrer: mais, en cherchant le bonheur, elle remplit sa fin, qui est, non pas d'être heureuse, mais d'avancer. Elle croit toujours qu'elle va se fixer, et toujours la rive fuit devant elle. Nous rêvons le repos dans le monde, où il n'y a que mouvement et jamais repos; et de même nous rêvons le bonheur dans la vie, où, par une nécessité absolue, il n'y a que changement continuel et jamais durée sans changement.

Fontenelle, dont les partisans du bonheur sur la terre ne récuseront pas le témoignage, dit de *presque tous les hommes :* « Incapables de discernement et de choix, poussés par » une impétuosité aveugle, attirés par des objets qu'ils ne » voient qu'au travers de mille nuages, entraînés les uns par » les autres sans savoir où ils vont, ils composent une mul- » titude confuse et tumultueuse, qui semble n'avoir d'au- » tre dessein que de s'agiter sans cesse. Si, dans tout ce » désordre, des rencontres favorables peuvent en ren- » dre quelques uns heureux pour quelques moments, à » la bonne heure : mais il est bien sûr qu'ils ne sauront » ni prévenir ni modérer le choc de tout ce qui peut les » rendre malheureux. Ils sont absolument à la merci du » hasard. »

Nous ne dirons pas, comme Fontenelle, qu'ils sont aban-

donnés au hasard; mais nous dirons qu'ils marchent, sans le savoir, vers un état futur.

C'est ainsi que la question du bonheur nous conduit nécessairement à la philosophie et à la religion.

§ 7. *Des opinions sur le bonheur.*

Doctrine de Platon, Épicuréisme, Stoïcisme, Christianisme.

A un point de vue élevé, les poètes sont ceux qui, d'époque en époque, signalent les maux de l'humanité, de même que les philosophes sont ceux qui s'occupent de sa guérison et de son salut.

Puisque le monde est en partie livré au mal, il est évident que les hommes ont dû se préoccuper de tous temps des moyens d'échapper à ce mal, et que la question du bonheur a dû être le fond de la philosophie.

C'est ce qui a eu lieu, en effet. La question du bonheur a toujours été le fond de la philosophie, comme elle est aussi le fond de la religion; car la philosophie et la religion sont identiques.

Nous ne remonterons pas jusqu'aux philosophies et aux religions de l'Orient. Il nous suffira de suivre rapidement la filiation des idées depuis la Grèce jusqu'à nous.

Il est si vrai que cette question du bonheur est le fond même de la philosophie, que c'était sur ce terrain que disputaient entre elles toutes les sectes de la Grèce. « Dès qu'on » ne s'accorde pas sur le souverain bien, dit Cicéron, on » disconvient sur tout le fond de la philosophie : *Qui de » summo bono dissentit, de tota philosophiæ ratione dis- » putat* (1). »

(1) *De finibus boni et mali*, c. 5.

C'est parceque Socrate mit tous les esprits à la recherche de la solution du bonheur, qu'il fut déclaré par l'oracle le plus sage des hommes. Sa célèbre devise se rapporte au bonheur : *Connais-toi*, afin de te conduire et d'être heureux (1). L'initiative glorieuse qu'on lui reconnaît, et qui a fait dire que les écoles philosophiques sortirent de Socrate, n'a pas d'autre origine.

Varron prétend que de la question du bonheur naquirent,

(1) Cette maxime avait été enseignée longtemps avant Socrate; mais il fut le premier qui la fit bien valoir. Il l'adopta, l'expliqua, et la rendit aussi utile que célèbre. « Socrate, dit Diogène de Laërte (*Vit. Socrat.*), fut le premier » philosophe qui traita de la morale comme d'une science..... Délaissant la » physique, il commença à raisonner sur la morale; et il allait partout, dans » les maisons, dans les boutiques et sur les places publiques, exhortant chacun » à *se bien connaître*, et à penser à *ce qu'il y avait de bon et de mauvais chez* » *lui.* » Cicéron caractérise de la même manière la mission et le rôle de Socrate : « Il fut le premier, dit-il, qui retira la philosophie de la contempla- » tion des astres, pour la placer dans nos villes, et l'introduire jusque dans » nos maisons : *Primus philosophiam devocavit e cœlo, et in urbibus colloca-* » *vit, et in domos etiam introduxit.* (Tusc. Quæst., lib. V.) » Dans un autre de ses ouvrages, Cicéron reproduit encore cette caractérisation de Socrate, en s'appuyant à ce sujet du témoignage de toute l'antiquité : « *Socrates mihi videtur,* » *id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura in-* » *volutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, evocavisse* » *philosophiam, et ad vitam communem adduxisse, ut de virtutibus et vitiis,* » *omninoque de bonis rebus et malis quæreret; cœlestia autem vel procul esse* » *a nostra cognitione censeret, vel, si maxime cognita essent, nihil tamen ad* » *bene vivendum conferre.* (Academic., lib. I.) » Telle fut donc l'initiative de Socrate : il apprit à raisonner du bien et du mal, *de virtutibus et vitiis, de bonis rebus et malis*, comme dit Cicéron, au nom du *Nosce te ipsum*, du Γνῶθι σεαυτὸν. Quant à cette sentence en elle-même, on l'attribue soit à Thalès, soit à une ancienne Sibylle, nommée Phémonoé : « C'est de Thalès, dit Diogène de » Laërte, qu'est cette maxime : *Connais-toi toi-même;* maxime qu'Antisthène, » dans ses *Successions*, attribue à Phémonoé, en accusant Chilon de se l'être » injustement appropriée. (*Vit. Thal.*) » Juvénal faisait peut-être allusion à cette Sibylle inspirée, quand il dit que cette sentence était descendue du ciel (*Sat.* XI) :

E cœlo descendit Γνῶθι σεαυτὸν.

Au reste, jamais maxime n'a été plus répétée. Elle fut écrite dans le vestibule du temple de Delphes; et le prix que toute l'antiquité y attachait nous est attesté par cette réflexion de Porphyre que nous a conservée Stobée

Nosce te ipsum, dictio quidem est brevis;
Sed tanta res, quam Jupiter solus sciebat.

en Grèce, deux cent quatre-vingts sectes. Il est probable que c'est là, comme dit Bayle, un jeu d'esprit de Varron. Mais, en tout cas, il est évident que toutes ces sectes, quelque nombreuses qu'on veuille les supposer, durent se rapporter essentiellement à trois : la secte de Platon, la secte de Zénon, la secte d'Épicure.

Le duel principal fut et ne pouvait être qu'entre ces trois philosophies. En effet, ou vous êtes satisfaits de la Nature, et vous vous y conformez; ou bien vous réprouvez la Nature, et vous cherchez ailleurs une autre règle de conduite; ou enfin vous l'acceptez sans en être pourtant satisfaits, et vous prétendez la corriger et la perfectionner suivant un type supérieur que vous avez en vous ou que vous démêlez en elle. Le duel est donc entre 1° ceux qui sont satisfaits de la Nature, ou qui, sans en être satisfaits, l'acceptent comme un maître, un arbitre, un juge souverain, dont il n'est pas possible d'appeler (*Épicure*); 2° ceux qui, mécontents de la Nature, en appellent à eux-mêmes (*Zénon*); et 3° ceux qui regardent cette Nature comme un état imparfait, mais transitoire, dont il est possible de corriger les défauts en se conformant à un certain idéal (*Platon*).

Platon, Épicure, et Zénon, voilà les trois solutions tranchées du problème que Socrate avait posé.

Platon précéda d'un siècle Épicure et Zénon; mais ces deux derniers naquirent en même temps, pour s'opposer l'un à l'autre, et faire à eux deux une sublime antithèse.

Au surplus ces deux solutions contraires du Stoïcisme et de l'Épicuréisme sont tellement la conséquence du double aspect de notre vie, du mélange de bien et de mal qui s'y trouvent, que cent ans avant Platon, deux siècles avant Épicure et Zénon, Démocrite et Héraclite avaient présenté en

regard le même contraste. Épicure et Zénon ne firent pour ainsi dire que reproduire avec plus de lumière et d'éclat ces deux figures, cachées dans le voile d'une antiquité déjà profonde, et devenues les deux types de l'homme content de la Nature et de l'homme mécontent de son sort. On sait qu'Épicure emprunta à Démocrite les principaux points de son système, de même que les Stoïciens puisèrent beaucoup de leurs idées dans la vieille école ionienne (1).

(1) Certes, en indiquant Démocrite comme ayant représenté avant Épicure le système de l'acceptation de la Nature, je ne veux pas dire que le portrait fabuleux et grotesque que les Grecs nous ont laissé de ce philosophe ait aucune espèce de vérité. Ce n'est pas parce qu'on dit vulgairement que Démocrite riait de tout, que je le fais l'ancêtre de l'Épicuréisme. J'ai expliqué ailleurs (Voy. l'article *Démocrite* de l'*Encyclopédie Nouvelle*) le sens de ces deux types de Démocrite et d'Héraclite, d'un philosophe qui se rit de tout dans la vie et d'un autre philosophe qui se lamente et se désole de tout. J'ai prouvé aussi, dans l'écrit auquel je renvoie, qu'on se fait la plus fausse idée de la philosophie de Démocrite, en la jugeant purement et simplement par celle d'Épicure. Aussi, quand je dis ici qu'Épicure reproduisit Démocrite *avec plus de lumière et d'éclat*, j'entends surtout parler de l'influence d'Épicure sur les Grecs. A l'époque où parut Démocrite, les Grecs étaient hors d'état de comprendre la philosophie tout orientale que ce grand homme rapporta de ses voyages. Plus tard ils comprirent parfaitement le système d'Épicure, qui en fut une dérivation, mais aussi une altération. *Democritus*, dit Cicéron, *vir magnus in primis, cujus fontibus Epicurus hortulos suos irrigavit.* Cicéron, en cet endroit et ailleurs, fait Épicure petit devant Démocrite. C'est qu'en effet Épicure a matérialisé tout le système de son prédécesseur. Démocrite enseignait la doctrine de l'*émanation*. C'était un système assez analogue aux monades de Leibnitz, moins pourtant l'idée du progrès dans le développement successif des êtres émanés de l'Être infini; idée capitale et toute moderne, qui transforme complètement, à notre avis, l'antique et profond système de l'émanation. Démocrite donc admettait des atomes doués de vie, de sentiment, de pensée, en proportion relative, et reproduisant d'une manière fini l'Être infini et absolu. Épicure fit de ce système un système de physique matérialiste, en ne reconnaissant que des atomes doués de solidité et de mouvement. Néanmoins sa descendance de Démocrite est certaine et bien constatée. Le rapport entre eux est même plus complet qu'on ne le croit communément. Ils se touchent au fond de l'éthique, comme au fond de la physique. Démocrite considérait le monde et la vie à la manière des métaphysiciens orientaux; il l'acceptait comme une nécessité fatale et incompréhensible, qui avait pour cause la nature permanente des divers êtres *émanés* de l'Être universel et plongés dans l'illusion (*Maya*). Épicure, à son tour, a accepté le monde et la vie comme une nécessité fatale et incompréhensible, qui avait pour cause la nature permanente des atomes. C'est ainsi qu'à tous les égards Épicure représente, mais sous une figure toute nouvelle, les tendances fondamentales de la doctrine où il avait puisé. Seulement il a ôté tout ce qu'il y avait de l'*infini* dans le système de Démocrite.

Acceptation de la Nature telle qu'elle est, voilà le fond du système d'Épicure.

Réprobation de la Nature et substitution complète d'une vie différente appelée Vertu, voilà le fond du système de Zénon.

Platon ne réprouve absolument ni n'accepte absolument la Nature. Et cependant, imbu des idées théologiques de l'Orient, il importe en Grèce les germes confus de la doctrine de la chute et de la rédemption.

Le système d'Épicure est le plus simple; et cela devait être. Épicure repousse le passé antérieur à cette vie, comme l'avenir qui peut la suivre; il part du présent, et s'y tient. Pour lui encore plus que pour tout autre, la philosophie se réduit donc à la question du bonheur; c'est uniquement l'art de conduire l'homme au bonheur par le moyen de sa raison. Il s'agit du présent, de la réalité actuelle : qu'est-il besoin de métaphysique et de théologie? Ouvrir les yeux et voir ce qui est, sans trop se soucier de la genèse des choses; puis se conduire en conformité de ce qui est; s'affranchir des maux corporels et des troubles de l'âme; se procurer ainsi, s'il est possible, un état exempt de peine, par la satisfaction réglée des besoins, appétits et désirs, que nous a donnés la Nature : voilà le bonheur et la philosophie. Vous voulez percer plus loin dans les secrets du monde; vous vous demandez ce que c'est que cette Nature dont vous faites partie et qui vous enserre : Épicure satisfait cette curiosité avec les atomes. Mais encore une fois l'éthique est la seule chose qu'il considère comme importante; la physique et la métaphysique qui se rapportent à son système ne sont que des accessoires.

Tout ce qu'au dix-huitième siècle et au commencement

du nôtre ont érigé d'idées philosophiques les partisans de la Nature, le Déisme de Bolingbroke, de Pope et de Voltaire, l'Égoïsme de La Rochefoucauld, le Sensualisme de Condillac, l'Intérêt bien entendu d'Helvétius, le Matérialisme atomistique de nos savants, l'Utilitairisme de Bentham, tout cela était dans Épicure. Ses livres, perdus, ont, pour ainsi dire, été retrouvés au dix-huitième siècle. Des dieux tranquilles et impassibles hors du monde ; nul rapport entre l'homme et la Divinité, ce qui revient au même que la négation de toute Divinité ; le monde conduit par le hasard, ou par les causes secondes ; les atomes s'accrochant ensemble suivant toutes les combinaisons possibles ; l'homme jeté au milieu de ces forces contraires, sans pouvoir aspirer à savoir pourquoi, et obligé de mettre sa raison à s'accommoder avec elles ; l'intérêt de chacun mobile unique et légitime de toutes nos actions ; l'utilité base de toute législation ; puis la partie noble du système, la vertu unie au plaisir ; l'intérêt bien entendu conduisant à la morale et au bonheur : Épicure, avait, dès le quatrième siècle avant notre ère, concentré dans son œuvre tous les traits divers de cette philosophie, dont nous avons vu si près de nous une reproduction complète.

Nous n'entrons pas ici dans la controverse qui s'est élevée sur la doctrine et la vie de ce grand homme. Nous sommes disposés à le considérer avec vénération sous le jour respectable où nous l'ont représenté, dans l'antiquité comme dans les temps modernes, ses nombreux apologistes. Nous avouons ne pas connaître de génie plus imposant que celui qui s'est agrégé Horace et Lucrèce, et dont l'influence a régné presque sans partage sur des siècles tout entiers. Escorté de tant de disciples, Épicure s'avance dans l'humanité aussi

grand que les plus grands des sages. Par un curieux symbole de sa destinée, il fut dans son enfance ce que les Grecs appelaient *un chasseur de spectres.* Il allait, avec la pauvre femme qui lui donna le jour, de maison en maison, faire des lustrations saintes pour mettre en fuite les mauvais génies. Il a fait et il fera toujours le même office pour l'humanité. Il a été et il sera toujours le *chasseur de spectres,* celui qui nous sauve de la superstition. Et cette influence sera toujours utile. Il sera toujours utile et souvent nécessaire de ramener les hommes au point de vue de la terre. Ce qu'Épicure a eu de plus que la plupart de ses imitateurs anciens et modernes, c'est la sainteté avec laquelle il a fait cette œuvre, s'efforçant d'instaurer ce contentement de la terre d'une façon toute religieuse. C'est le législateur pur, intègre, des époques intermédiaires entre une religion qui tombe et une religion nouvelle. Au rapport de tous les anciens, ce fut sa secte qui comparativement se forma le plus vite, qui se maintint la plus nombreuse, et qui dura le plus longtemps; il la vit florissante autour de lui dans son Jardin, et elle subsistait encore dans une grande harmonie six cents ans plus tard, au second siècle de notre ère, lorsque le Christianisme allait bientôt tout envahir. Cela devait être : l'Épicuréisme devait fleurir à la chute du Paganisme, comme il devait renaître à la chute du Christianisme. Et par là je n'entends pas la nécessité absolue où l'humanité se trouve de détruire par le doute des religions vieillies qui arrêtent sa marche; ce n'est pas cette face de l'Épicuréisme que je considère : je veux parler de la légitimité de son règne à certaines époques. Quand les religions sont tombées, que reste-t-il à faire? L'homme est bien forcé d'accepter la vie présente telle qu'elle est : le sage cherche à la passer avec le

moindre tourment possible; l'insensé la gaspille et la dévore. Alors viennent ces époques, si marquées dans l'histoire, de passions raffinées, de volupté frénétique et de mélancolie profonde, d'incrédulité et de superstition. Alors aussi vient Épicure, sous ce nom ou sous d'autres noms, qui calme l'ardeur insatiable de bonheur dont les hommes sont enfiévrés, qui les console, qui les sauve de la folie, et qui les éloigne autant qu'il peut, par la volupté même, de la fausse volupté. C'est une retraite pour l'humanité, que cette doctrine; mais enfin c'est une retraite qui empêche une complète déroute. Cependant l'humanité, s'étant ralliée, et ayant pris confiance en elle-même, à l'abri de cette sagesse qu'elle respecte comme une science et comme une religion, s'aperçoit bientôt que son sort n'est pas de fuir ni de s'arrêter, et marche en avant à de nouveaux combats. Tel est le double rôle de l'Épicuréisme : en tout temps, une influence utile à certains égards; et transitoirement, à certaines époques, un emploi dont la légitimité nous paraît incontestable.

Cependant une telle doctrine ne peut jamais être véritablement comprise et adoptée que d'un petit nombre, choisi parmi ceux qui ont à leur disposition une portion suffisante des jouissances de la terre. Si Épicure avait été esclave comme Épictète, qu'aurait-il dit de son système?

Vient donc nécessairement aussi la secte qui réprouve et rejette la nature. Quelqu'un parmi ceux qui ont étudié le Stoïcisme sera peut-être surpris de nous entendre le caractériser de cette façon. Nous savons en effet que les Stoïciens affectaient, dans les bases de leur philosophie, d'obéir au principe de l'empirisme, et que leur maxime fondamentale était « Suivre la Nature. » Nous savons que la formule morale de Cléanthe et d'autres Stoïciens était : « Vivre con-

formément à la Nature. » Mais cette contradiction n'est qu'apparente. Car qu'entendaient les Stoïciens par vivre conformément à la Nature? Ils entendaient vivre conformément à la nature humaine. Or, en quoi consistait précisément la nature de l'homme suivant eux : uniquement dans sa liberté. Vivre conformément à la Nature, c'était donc uniquement se conserver libre. C'était donc ne s'attacher à rien de ce qui n'est pas complètement en notre puissance. C'était donc se séparer essentiellement du monde, et, par cette analyse et cette séparation, reprendre sa vraie nature. Toute la participation du Stoïcien à la vie consistait donc uniquement à obéir volontairement au Destin, c'est-à-dire à faire volontairement le rôle que le Destin lui avait donné, mais sans s'y intéresser; car, en s'y intéressant, il cessait d'être libre, il devenait esclave. Encore était-il supérieur s'il refusait même ce rôle. « Souviens-toi, dit Épictète, qu'il faut que tu te gouvernes » partout comme dans un banquet. Si les plats viennent à toi, » étends la main, et prends modestement. Si celui qui porte » le plat passe, ne l'arrête pas; s'il n'est pas encore arrivé à » toi, ne t'avance pas pour y atteindre, mais attends qu'il » arrive à toi. C'est ainsi que tu dois faire pour les enfans, » pour une femme, pour une magistrature, pour les richesses; » et tu seras digne d'un banquet céleste. Mais si tu ne prends » pas les choses qui te seraient présentées, et si tu les méprises, » tu ne seras pas seulement digne d'un banquet céleste, mais » tu seras encore d'un degré plus haut. Car quand Héra» clite, Diogène, et autres semblables, ont fait ainsi, ils ont » été à bon droit appelés divins, et ils l'étaient en effet. »

Mépriser complètement la vie, la laisser couler, comme ils disaient, en se réfugiant en soi-même; se regarder, relativement à cette vie, comme un spectateur, ou tout au plus

comme un acteur dans une comédie; laisser au Destin la responsabilité de son œuvre; ne pas songer à tempérer ses passions, mais les déraciner; se créer sans passions, faire de soi une intelligence libre, une liberté; telle fut, comme chacun le sait, la morale des Stoïciens. Ils avaient pour cette vie un tel dédain, qu'ils s'attachèrent à démontrer que l'âme humaine était périssable, et que nous n'avions pas à craindre que la vie s'étendit au-delà de ce monde. Ils avaient pour ce monde un tel dégoût, qu'ils donnèrent à leur sage le droit de s'ôter la vie, comme une suite de sa liberté et une récompense de sa vertu.

Platon, avons-nous dit, n'avait ni réprouvé absolument ni accepté absolument la Nature. Son œuvre est un mélange de l'inspiration socratique et de solutions orientales. Ce double caractère d'un Grec qui avait conversé huit années avec Socrate, et qui ensuite s'était fait le disciple des Pythagoriciens et des prêtres d'Égypte, se retrouve partout dans ses ouvrages. La direction donnée par Socrate consistait, comme nous l'avons vu, à tourner toutes les investigations vers la question de la morale et du bonheur. Platon accepte complètement cette direction; mais il résout le problème avec une théologie puisée en Égypte et chez les Pythagoriciens de la Grande-Grèce, qui eux-mêmes n'étaient qu'un rameau de la philosophie orientale. Il dit avec Socrate (*Phédon*) que toutes nos recherches doivent avoir pour but la découverte de ce qui est *le bien*, et que nous n'avons pour y parvenir d'autre moyen que l'étude de l'homme, la connaissance de nous-mêmes : *Nihil aliud homini esse investigandum nisi quod potissimum sit et optimum* (τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον), *idque vero ex ipso homine, ex cognitione sui ipsius, ducendum.* Puis, quand il s'agit de savoir ce qui est

le bien et *le mieux*, au lieu de le déduire directement de l'étude de l'homme, Platon laisse échapper partout de sa main quasi sacerdotale les antiques solutions religieuses qu'il a recueillies dans ses voyages. Ce n'est plus un Grec, ce n'est plus le disciple de Socrate cherchant, sans le secours d'aucune tradition, la règle de la vie et du bonheur; c'est un prêtre de Memphis qui parle.

L'âme est une force active par elle-même; mais, déchue et unie à la matière, elle vit maintenant dans une sorte d'exil et d'emprisonnement. De cette union résultent en nous deux principes différents; notre âme se compose de deux parties: la partie raisonnable, et la partie déraisonnable ou animale. Mais la première peut retourner à la vie bienheureuse des esprits.

Comment peut-elle opérer ce retour? En reprenant conscience de toutes les *Idées*, éternels types et modèles des choses. Ces *Idées* existent en Dieu, et percent à travers le monde; car Dieu a formé les objets sur le modèle des *Idées*.

Mais comment l'âme est-elle incitée à reprendre conscience des *Idées*, et à se débarrasser de la matière, pour s'élever à Dieu?

Par l'Amour. L'Amour est l'aile que Dieu donne à l'âme pour remonter à lui.

Y a-t-il rien de plus naturel aux hommes que l'Amour? Ils aiment naturellement tout ce qui est beau, parce que leur âme descend de la source même de la beauté. Mais tout ce qui ressemble en quelque chose à cette beauté primitive les émeut plus ou moins, selon que leur âme est plus ou moins attachée au corps. Ceux dont l'âme est plus dégagée adorent, dans la beauté des objets de la terre, cette beauté souveraine dont ils ont conservé le souvenir, et pour la-

quelle ils sont nés; et cette adoration produit en eux la Vertu. Mais ceux qui sont enfoncés et embourbés dans la matière, ne conservant plus aucune idée de la souveraine beauté, courent avec fureur après les beautés imparfaites et passagères, et se plongent, sans respect pour eux-mêmes, dans toutes sortes d'impuretés.

Le bonheur, donc, suivant Platon, n'existe nullement dans le rapport direct que nous pouvons avoir avec les différents objets qui s'offrent à nous dans le monde; mais, par ces objets, nous nous mettons en rapport avec les idées de beauté qui sont cachées derrière eux comme derrière un voile. C'est là la seule route de bonheur que nous puissions suivre.

Or ces *Idées* ayant une existence réelle en Dieu, il s'ensuit que Dieu seul est le véritable bien. Notre bonheur à nous consiste à nous rendre aussi semblables à Dieu que nous le pouvons.

Ainsi, en définitive, deux guides nous sont donnés pour nous conduire vers Dieu, c'est-à-dire vers le bonheur : la Raison et l'Amour. La Raison enseigne le bon chemin, et empêche qu'on ne s'égare. L'Amour nous incite à marcher, il fait qu'on ne trouve rien de difficile, il adoucit les travaux et les peines inséparables de ce combat.

Appelez l'Amour la Grâce; explicitez davantage l'existence réelle et objective des *Idées*, lien mystérieux entre Dieu et le monde, où votre pensée rencontre la pensée divine; réalisez complètement ce Νοῦς, ce Λόγος, ce Verbe, cette Sagesse que Platon distingue encore en Dieu, pensée créatrice de Dieu en puissance, de même que les *Idées* sont sa pensée créatrice déjà effectuée; enfin trouvez à ce Verbe un homme pour l'incarner; faites-lui une histoire, une tradition; et tous les termes de cette chaîne mystérieuse

qui unit l'homme à Dieu s'illumineront à vos yeux, et vous donneront le Christianisme.

Comment donc cette théologie n'a-t-elle pas fait de Platon un moine chrétien? C'est que Platon, en s'y confiant, avait pour but, non de réprouver la Nature et la vie, mais de les améliorer et de les transformer. Ici revient l'inspiration socratique, ici se retrouve le génie grec. Pourquoi Platon avait-il été chercher cette doctrine en Orient? Pour accomplir l'œuvre proposée par Socrate; pour perfectionner la vie humaine. S'en étant pénétré, il devait donc l'appliquer à ce but. Aussi toute cette doctrine tourne-t-elle chez lui à la vie active, à la vie pratique. C'est une explication du monde et de notre destinée qu'il enseigne; ce n'est pas le renversement de la Nature et de la vie. Il y a donc dans Platon, préludant au Christianisme, une sorte d'acceptation de la Nature et de la vie, qui n'existera pas chez ses successeurs les Pères du Christianisme, quand les trois termes divins de la série qui joint le Ciel à la terre auront pris une telle consistance pour leur foi, et auront à leurs yeux une réalité si anthropomorphique, que cette lumière céleste ne leur laissera plus voir la terre que comme un obscur cachot d'où ils auront hâte de sortir, surtout lorsque, joignant le Stoïcisme au Platonisme, ils auront adopté des Stoïciens l'idée de la prochaine fin du monde.

Platon, je le répète, tourne au contraire toute cette théologie au perfectionnement de la Nature et de la vie. Est-ce chez lui une contradiction? Nous ne le croyons pas; car, malgré les nuages que nous laissent sur ce point ses écrits, il est certain qu'il admettait en même temps l'opinion pythagoricienne de la métempsychose et des existences successives. Conséquemment sa théologie ne le conduisait en

aucune façon à ce renversement du monde où se précipitèrent les Stoïciens et les Chrétiens.

Quoi qu'il en soit, il suffit de jeter les yeux sur ses ouvrages, pour voir que sa doctrine est toujours pour lui une sorte d'introduction à la vie pratique. A ses yeux le souverain bien est quelque chose d'inaccessible pour la raison humaine; nous y tendons, nous devons y tendre, nous ne tendons même qu'à cela au milieu de nos plus grandes erreurs : mais nous ne pouvons y tendre, et nous ne devons y tendre, qu'à travers le monde. C'est dans le monde que se reflètent les rayons épars de cette Beauté que nous cherchons en vertu de la constitution même de notre être, qui est essentiellement et uniquement une aspiration. C'est là, c'est dans les objets terrestres, que l'Amour, émission céleste de la Beauté céleste, nous saisit, nous enflamme, et nous incite à vivre, c'est-à-dire à nous avancer, d'aspiration en aspiration, vers le souverain bien, vers Dieu. Qui nous dit que ce pèlerinage puisse être subitement terminé? Qui peut penser que nous puissions franchir d'un seul saut la distance infinie qui nous sépare de notre but? Ne pouvant pas saisir le bien dans l'unité, nous devons donc le chercher dans la diversité et la contingence. Toutes les manifestations finies du souverain bien ont de l'analogie avec lui, sans être le bien même. Ces manifestations, ce sont les idées du bien que nous recueillons à l'occasion des objets; ce sont les rayons de beauté que, par une sorte de chimie, nous dégageons de ces objets pour notre avancement. Nous devons donc nous attacher à ce que nous pouvons découvrir du bien véritable, et en faire notre profit : mais vouloir immédiatement l'atteindre, ce serait une folie et un suicide.

C'est par là que Platon nous apparaît, dans l'antiquité,

comme le plus grand maître de sociabilité. Il part du dogme de la chute, il est vrai; mais il semble plutôt le partisan d'un perfectionnement successif que d'un salut instantané. Il ne rejette pas le monde, puisqu'il y cherche sans relâche la beauté divine. Il veut munir l'homme, pour son voyage vers le but qui l'attire, de vertus pour l'escorter et le soutenir : mais quelles sont ces vertus, dont il compose la Vertu? C'est l'esprit de science et d'intelligence (σοφία, φρόνησις), le courage et la constance (ἀνδρεία), la tempérance (σωφροσύνη), et la probité ou la justice (δικαιοσύνη). Nos sciences sont donc à ses yeux infiniment respectables, puisque ce sont des émanations de la beauté divine, et que nous ne pouvons sans elle marcher vers le souverain bien. La vie sociale est donc une des voies de notre perfection, puisque sous un rapport nous ne pouvons nous élever au souverain bien que par la justice. C'est ainsi que la science, l'art et la politique, puisent, suivant Platon, leur raison d'être dans l'idée même du souverain bien, qui est leur but. Quant à l'art, l'identification qu'il fait toujours entre le *beau* et le *bon* est trop connue, pour que nous insistions sur ce point; et quant à la politique, la vie morale de chaque homme était tellement liée, pour lui, à la vie civile, qu'il dit (1) que celui qui, à l'aide de la philosophie, s'est maintenu pur de l'injustice et de l'impiété, n'est cependant pas arrivé au plus haut degré, s'il n'a pu vivre dans un état bien constitué.

Quand le Platonisme, l'Épicuréisme et le Stoïcisme, ces trois grandes solutions de la question posée par Socrate,

(1) *République*, liv. VI.

eurent été largement développés, l'œuvre de la Grèce fut accomplie (1).

Alors le Christianisme vint. Il fit un mélange du Platonisme et du Stoïcisme. Il adopta la métaphysique de Platon et l'éthique de Zénon. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer comment se fit ce mélange, comment cette alliance fut nécessaire, utile, providentielle : il nous suffit que le fait soit incontestable.

Comme les Stoïciens, les Chrétiens repoussèrent la Nature et la vie; comme eux, ils se crurent jetés dans le monde pour *supporter et s'abstenir*. Mais, tandis que les Stoïciens trouvaient leur refuge en eux-mêmes, les Chrétiens ayant réalisé ce Verbe dont Platon avait cherché dans la Nature les rayons disséminés, s'inclinèrent devant ce Verbe divinisé. Alors non seulement la Nature, mais l'homme disparut; la Grâce se substitua partout. Les Stoïciens avaient déjà substitué la Vertu humaine à la Nature; les Chrétiens substituèrent l'action divine à la vertu de l'homme. Ainsi la Nature fut complètement abolie, abolie devant l'homme, abolie dans l'homme.

Mais vainement l'ancienne civilisation, vainement les Barbares consentirent à ce sacrifice complet de la Nature. L'anathème porté contre elle par le Christianisme était exagéré et

(1) Nous laissons ici de côté, et pour cause, les travaux d'Aristote et de ses disciples. Quelque grand que soit Aristote, son rôle est tout autre que celui de Platon, d'Épicure et de Zénon. Aristote n'a pas eu une opinion particulière et fondamentale sur la question fondamentale de la philosophie. Aristote est par excellence le faiseur d'instrument de la philosophie, si l'on peut s'exprimer ainsi; il a perfectionné la dialectique, il a organisé la logique, il a ouvert largement toutes les routes de la science; il a été aussi grandement créateur qu'il est donné à un homme de l'être. Mais, sur la question qui nous occupe, il n'a pris aucune attitude décisive. Quoi qu'on ait pu dire, Aristote, ne s'étant pas séparé de son maître Platon sur le point essentiel, a pu avec raison être rattaché à Platon par les Platoniciens.

faux : la sentence n'a pas tenu. La Nature et la vie ont périmé l'arrêt du Christianisme, et alors on a vu reparaître la doctrine d'Épicure.

Aujourd'hui le combat est entre l'Épicuréisme, qui tantôt se revêt du nom de Déïsme, tantôt se déclare athée et matérialiste, et un Christianisme dégénéré, qui n'ose plus réprouver la Nature et la vie, et cherche honteusement à s'arranger de la terre.

§ 8. *Du souverain bien.*

Nous venons de voir que toute la Philosophie grecque, et le Christianisme à sa suite, furent une déduction de la question du bonheur, ou, comme disaient les anciens, du bien suprême, du *souverain bien.*

Voltaire, qui vint au monde pour critiquer toute la tradition antérieure du genre humain, ne comprit rien à cette dénomination de *souverain bien,* qui pourtant équivaut à la question même de la philosophie. Il crut que les anciens entendaient par là un état de félicité parfaite; il crut que les Stoïciens, par exemple, se vantaient d'être insensibles et invulnérables; il ne comprit pas qu'on pût faire intervenir les ressources de la vertu dans une question de sensations agréables ou douloureuses. En un mot, tout dans cette grande tentative des diverses philosophies grecques lui parut complètement *absurde.* « Le bien-être est rare, dit-il; le souverain bien en ce monde ne pourrait-il pas être regardé » comme souverainement chimérique? Les philosophes grecs » discutèrent longuement, à leur ordinaire, cette question. » Ne vous imaginez-vous pas, mon cher lecteur, voir des » mendiants qui raisonnent sur la pierre philosophale? Le

» souverain bien! quel mot! Autant aurait-il valu demander » ce que c'est que le souverain bleu, ou le souverain ragoût, » le souverain marcher, le souverain lire, etc. Chacun met » son bien où il peut, et en a autant qu'il peut, à sa façon, » et à bien petite mesure (1). »

Il faut convenir que jamais Voltaire ne se montra plus superficiel. Quelle est notre condition dans cette vie? De quel œil devons-nous considérer les biens et les maux qui s'y rencontrent? De la réponse que nous nous faisons à cette question naît en nous une certaine conviction philosophique ou religieuse, qui nous constitue en présence de ces biens et de ces maux, ne nous abandonne plus ensuite, et nous sert à supporter les uns et à jouir convenablement des autres. Sans cette conviction, nous ne sommes que des enfants déraisonnables; nous sommes, comme dit Fontenelle, abandonnés au hasard, ou à l'action de la Providence. Avec cette conviction, au contraire, nous sommes des hommes; nous avons en nous un principe d'action, un point d'appui, autre que nos passions, pour réagir sur nos passions et sur le monde extérieur. Voilà la différence d'un homme qui a une religion ou une philosophie, ce qui est la même chose, à un homme qui en est destitué. Est-il étonnant que tout le travail de l'humanité ait consisté dans l'édification des diverses doctrines sur le souverain bien?

Laissons donc de côté les badinages de Voltaire, et résumons en quelques traits la tradition du genre humain.

Sur cette question : Quelle est notre condition dans cette vie? et comment devons-nous nous y comporter par rapport aux biens et aux maux qui s'y rencontrent?

(1) *Dictionnaire Philosophique.*

PLATON répond : Il faut vivre de cette vie, s'intéresser à cette vie, mais pour renaître.

ÉPICURE : Vivre, accepter la vie, sans penser à renaître.

ZÉNON : Ne pas s'intéresser à cette vie, en quelque sorte ne pas vivre; mais être dès cette vie une force libre, une liberté, se faire Dieu, puissance absolue, vaincre complètement le Destin, s'émanciper, s'affranchir, bien certain qu'après cette vie l'enchaînement au monde est à jamais rompu.

SAINT PAUL, développé par S. AUGUSTIN : Ne pas s'intéresser à cette vie, ne pas vivre; penser, comme Platon, que c'est un état contraire à la nature originelle de l'homme, et, comme Zénon, que cette chaîne ne durera pas longtemps, et ne se reproduira plus; mais, au lieu que Zénon cherche son sauveur en lui-même, ne le chercher qu'en Dieu, c'est-à-dire dans cette Sagesse dont parle Platon, et qu'il reconnaît comme ayant en Dieu son existence réelle, dans ce Verbe dont ce même Platon a si souvent parlé, et qui s'est véritablement incarné en Jésus.

Les moyens indiqués par ces diverses philosophies sont conformes aux buts divers qu'elles nous assignent.

PLATON nous dit : Aime, en cherchant Dieu dans ton amour.

ÉPICURE : Aime-toi.

ZÉNON : Abstiens-toi.

SAINT PAUL : N'aime que Dieu.

« Soit que vous mangiez, ou que vous buviez, ou quelque » autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de » Dieu (1). »

(1) *Ép. aux Corinthiens*, chap. x, v. 31.

Aimer, voilà donc le moyen également indiqué par le Platonisme, l'Épicuréisme, et le Christianisme. En effet, notre vie n'étant, comme nous l'avons vu, qu'une aspiration, force nous est bien d'aimer, et de nous attacher à quelque chose. Le Stoïcisme, ne s'attachant à rien, devait disparaître. Il fallait, si l'on ne voulait pas aimer le monde et les créatures, aimer Dieu; et c'est ce que le Christianisme a fait, en se tournant exclusivement à cette Beauté divine que Platon avait représentée comme le but vers lequel nous tendons, même sans le savoir, dans toutes nos poursuites de bonheur, et comme la source éternelle de l'Amour.

Montesquieu plaçait la destruction du Stoïcisme au nombre des malheurs du genre humain (1). Il croyait les Stoïciens *nés pour la société*. « Il n'y a jamais eu, dit-il, de doc-
» trine dont les principes fussent plus dignes de l'homme,
» et plus propres à former des gens de bien. Elle n'outrait
» que les choses dans lesquelles il y a de la grandeur, le mé-
» pris des plaisirs et de la douleur. Elle seule savait faire les
» citoyens, elle seule faisait les grands hommes, elle seule
» faisait les grands empereurs. » Montesquieu a jugé du Stoïcisme par quelques Stoïciens. Vrai au début, le Stoïcisme devient bientôt une erreur. Son principe, que nous devons aspirer à être une force libre, est vrai; mais sa prétention, que nous devons être une force entièrement libre, détruit à l'instant même toute la bonté de son principe. L'erreur fondamentale du Stoïcisme est d'avoir exagéré l'effort que nous devons faire; de telle sorte que, croyant n'avoir rien fait tant que nous ne sommes pas parvenus à une complète émancipation, nous détruisons par là même tout lien avec la

(1) *Esprit des lois*, liv. XXIV.

vie et le monde. Être Stoïcien et prendre un intérêt réel au monde était une inconséquence. Quelques grands hommes, sans doute, commirent cette heureuse inconséquence, et, s'étant efforcés de se faire Dieux, regardèrent, ainsi que dit Montesquieu, cet Esprit sacré qu'ils croyaient être en eux-mêmes comme une espèce de Providence favorable qui devait veiller sur le genre humain. Mais, encore une fois, c'était une inconséquence que les théoriciens de la secte ne commirent jamais. Cette doctrine n'enseignait rien comme but de notre amour; elle n'avait donc aucune solution de la vie. Pourquoi être une force, une liberté, un Dieu? Est-ce pour agir sur le monde? Mais vous ne pouvez être cela qu'en vous détachant complètement du monde. Donc point de solution. Pourquoi donc vivre? pourquoi respirer? pourquoi ce monde continue-t-il à exister, ce monde mauvaise plaisanterie du Destin? Aussi le Stoïcisme enseigna-t-il le dédain de la société, le mépris de la vie, le suicide, et la fin du monde.

La solution épicurienne pouvait se prendre de deux manières. Épicure nous dit de nous aimer nous-mêmes, et d'accepter les lois de la Nature. Mais comment nous aimerons-nous? Est-ce en recherchant les sensations agréables, ou en évitant les sensations douloureuses? La première manière fut celle de l'École Cyrénaïque, la seconde fut plus particulièrement celle d'Épicure. Aristippe, cent ans avant Épicure, avait enseigné et pratiqué cet Épicuréisme grossier, qui consiste à chercher la volupté partout où on croit la rencontrer. Mais il est évident que cela n'est pas une philosophie. Avoir pour unique principe de rechercher le plaisir, c'est se replonger non seulement dans la foule des hommes qui agissent ainsi, n'ayant pas conscience de ce que c'est véritablement que la vie, mais même dans la foule des animaux, qui

obéissent entièrement aux prescriptions de la Nature. Vous cherchez la volupté, dites-vous : mais si vous êtes philosophe assez pour avoir réfléchi que la vie n'est qu'une continuelle aspiration et que le présent pour ainsi dire n'existe pas, vous devez être bien sûr de ne jamais la rencontrer ; vous serez toujours à la désirer et à la regretter. Vous voulez exploiter les créatures au profit de votre égoïsme : mais, si vous êtes parfaitement égoïste, vous n'aurez aucun plaisir dans cette exploitation ; et si vous n'êtes pas égoïste, il arrivera, dans ce rapport, que ce seront les créatures qui vous posséderont et qui vous feront souffrir. Le fat Aristippe a beau dire : « Je possède Laïs, sans qu'elle me possède ; » on peut affirmer que c'est un mensonge, et qu'elle le possède ou qu'il ne la possède pas.

Épicure était bien loin de cette manière de chercher le bonheur. Il méprisait profondément Aristippe et son école. Il définissait le bien *fuir le mal.* Dans un passage que cite Plutarque, il dit que « la nature du bien s'engendre de la » fuite du mal, et de la mémoire que nous en conservons ; » que le bien gît à se souvenir que l'on a été tel, et que tel » cas est advenu ; que ce qui donne une joie inestimable et » incomparable, c'est de savoir que l'on a échappé à un » grand mal. C'est en cela que consiste véritablement le bon- » heur ; c'est donc là qu'il faut viser ; c'est à cela qu'il faut » s'arrêter, sans vaguer en vain de côté et d'autre (1). » Loin donc de regarder le monde comme une coupe de volupté où il n'y avait qu'à s'enivrer sans relâche, Épicure et ses vrais disciples avaient plutôt pour principe que notre vie

(1) Plutarque, Traité *Que l'on ne saurait vivre joyeusement selon la doctrine d'Épicure.*

ne devait consister qu'à nous guérir de la douleur. Le plaisir pour eux n'était pas le plaisir, mais un remède; et l'un d'eux, Métrodore, disait que les accidents fâcheux remplissaient tellement toute la trame de la Nature et de la vie, que la Nature ne saurait où mettre le bien et la joie, si auparavant elle ne délogeait pas la douleur. Aussi la vraie secte d'Épicure faisait-elle consister la sagesse à savoir trouver un profond repos, à couvert de tous les vents et de toutes les vagues du monde. C'est ce que Lucrèce a si admirablement exprimé, lorsqu'il parle de ce retour sur nous-mêmes et de ce plaisir égoïste que nous éprouvons quand, du haut d'un rocher, nous considérons la mer en furie et des vaisseaux prêts à s'engloutir :

Suave, mari magno, turbantibus æquora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
Suave etiam belli certamina magna tueri
Per campos instructa, tua sine parte pericli.
Sed nihil dulcius est bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena,
Despicere unde queas alios, passimque videre
Errare, atque viam palantes quærere vitæ,
Certare ingenio, contendere nobilitate,
Noctes atque dies niti præstante labore,
Ad summas emergere opes, rerumque potiri.
O miseras hominum mentes! ô pectora cæca!
Qualibus in tenebris vitæ, quantisque periclis
Degitur hoc ævi, quodcunque est! Nonne videre
Nil aliud sibi Naturam latrare nisi ut cum
Corpore sejunctus dolor absit, mente fruatur
Jucundo sensu, cura semota metuque (1)!

On se représente ordinairement l'Épicuréisme comme la

(1) « Il est doux de contempler du rivage les flots soulevés par la tempête et » le péril d'un malheureux qu'ils vont engloutir. Non pas qu'on prenne plaisir » à l'infortune d'autrui; mais parceque la vue des maux qu'on n'éprouve point » est consolante. Il est doux encore, à l'abri du péril, de promener ses regards » sur deux grandes armées rangées dans la plaine. Mais de tous les spectacles le

doctrine du plaisir : rien n'est plus faux, quant à Épicure. La vraie doctrine d'Épicure était, au contraire, fort triste. On y cherchait le contentement, il est vrai ; mais un contentement tout à fait négatif, si je puis m'exprimer ainsi. Il s'agissait de n'être pas malheureux ; de fuir l'agitation, les soucis, les inquiétudes, toutes les occasions de souffrances. *Cache ta vie* était le proverbe des Épicuriens. Leur maxime était de ne pas s'entremettre d'affaires publiques. La volupté des sens était considérée par eux comme une nécessité, et comme la suite des besoins que nous donne la Nature. Mais, bien loin d'entretenir ses passions par l'idée que cette volupté fût en elle-même un bien, le sage ne devait tendre qu'à diminuer cette nécessité, et à vivre de plus en plus en repos, à l'abri des passions comme à l'abri du monde. Le calme avec un certain contentement, fondé sur la conscience de ne pas souffrir et d'avoir échappé à des périls sans nombre, voilà donc, en définitive, le souverain bien d'Épicure. Aussi Plutarque s'écrie : « O la grande félicité et » la grande volupté dont jouissent ces gens-là, s'esjouissant » de ce qu'ils n'endurent pas de mal, qu'ils ne sentent aucun » souci, ni ne souffrent douleur quelconque ! » Et il tâche de leur remontrer que cette espèce de calme plat, où ils se fixent, n'est pas chose bien désirable : « Platon, dit-il, ne » voulait pas qu'on estimât la délivrance de tristesse et d'en- » nui volupté, mais qu'on la regardât seulement comme la

» plus agréable est de considérer, du faîte de la philosophie, du haut de cette » forteresse élevée par la raison des sages, les mortels épars s'égarer à la pour- » suite du bonheur, se disputer la palme du génie ou la chimère de la naissance, » et se soumettre nuit et jour aux plus pénibles travaux, pour s'élever à la for- » tune ou à la grandeur. Malheureux humains ! cœurs aveugles ! au milieu de » quelles ténèbres, et à quels périls vous exposez ce peu d'instants de votre vie ! » Écoutez le cri de la Nature. Qu'exige-t-elle de vous ? Un corps exempt de dou- » leur ; une âme libre de terreurs et d'inquiétude. » (*Traduction de Lagrange.*)

» première ébauche des gros traits d'une peinture, une sorte » de mélange du blanc et du noir, où rien de dessiné ne pa- » raîtrait encore. Mais il y a des gens qui, montant du bas » au milieu, faute de bien savoir ce que c'est que le bas et » ce que c'est que le milieu, estiment que le milieu soit la » cime et le bout, comme font Épicure et Métrodore, qui » définissent la nature et substance du bien être fuite et dé- » livrance du mal, et s'esjouissent d'une joie d'esclaves ou » de captifs prisonniers, que l'on a tirés des prisons et dé- » ferrés, qui tiennent pour un grand bien que l'on les lave » et les huile après qu'ils ont été bien fouettés et déchirés » d'escorgées, et qui au demeurant n'essayèrent ni ne surent » jamais ce que c'est qu'une pure, nette et libérale joie, non » point cicatrisée; car si la gale, la démangeaison de la » chair et la chassie des yeux sont choses mauvaises et fâ- » cheuses que refuit la Nature, il ne s'ensuit pas pourtant » que le gratter sa peau et frotter ses yeux soient choses » bonnes et heureuses; ni, si superstitieusement craindre » les Dieux et toujours être en angoisse et en frayeur de ce » que l'on raconte des enfers est mauvais, il ne faut pas in- » férer que, pour en être exempt et délivre, on soit incon- » tinent bien heureux ni bien joyeux. » Cette critique du véritable Épicuréisme est d'une admirable justesse. La quiétude où Épicure prétendait placer l'homme était en effet, je le répète, toute négative. Aussi l'Épicuréisme n'a-t-il jamais pu s'y tenir; et cela est tellement vrai que ce que l'on entend vulgairement par ce mot est plutôt la doctrine d'Aristippe et de l'École Cyrénaïque que celle d'Épicure. Horace lui-même, qui a si profondément compris la doctrine philosophique de son maître, ne l'a rendue poétique qu'en la teignant d'Aristippisme et de volupté. Le *carpe diem* revient

sans cesse sous sa plume. Il ne s'agit pas seulement pour lui de satisfaire aux prescriptions de la Nature, mais de les appeler et de les savourer par des désirs toujours renaissants. Épicure voulait rester en place : il ne voulait pas remonter le torrent comme Zénon, il ne voulait pas s'y livrer aveuglément comme Aristippe ; il ne croyait pas, comme Platon, que ce torrent, aidé de nos efforts, pût nous mener au terme d'un voyage. Non, il voulait rester immobile, recevoir chaque vague et la laisser passer ; puis venait la mort, qui terminait l'exercice du sage. Mais son sage, qui joue ainsi avec la vague, qui ne prétend avoir que de l'adresse, qui ne veut ni résister ni se diriger, est, pour peu que le torrent soit fort, entraîné à son insu par la vague. Dépourvu d'idéal avec Épicure, on s'habitue insensiblement à regarder la volupté comme un bien, et non comme une guérison du mal ; on ne l'attend plus, on la cherche ; on n'obéit plus à la Nature par raison, on se livre avidement à ses penchants ; on les désire, et on s'y abandonne. La pente est inévitable. La cause profonde de cela est que notre vie est une continuelle aspiration, et que nous ne pouvons par conséquent résister, sans point d'appui, à la force qui nous entraîne. L'Épicuréisme devait donc tourner soit à un égoïsme étroit, soit au sensualisme ; la maxime d'Épicure *Aime-toi* devait se transformer, pour tout homme naturellement froid, en prudence égoïste pleine de vide et d'ennui, et, pour tout homme naturellement passionné, en amour déréglé des créatures. C'est ce qui est arrivé, et c'est ce qui arrivera toujours.

Le Platonisme ouvrait également deux routes différentes. *Aime Dieu,* dit Platon, aime la Beauté, la Bonté céleste, dont tu es sorti et où tu retournes. Si tu n'aimes pas ce but, tu chercheras vainement ton bonheur dans les créatures :

tu ne trouveras jamais la subsistance de ton âme; car ton âme ne peut se nourrir que du beau. On pouvait entendre ce précepte de deux façons : ou comme le navigateur, qui suit sa route avec les étoiles et contemple le ciel pour se diriger, ou comme l'astronome, qui ne regarde que le ciel et ne songe pas à la terre. On pouvait, ainsi que Platon l'indique assez positivement, chercher le beau à travers le monde, par le moyen du monde, dans le monde ; l'extraire du monde, et le renvoyer au monde. On pouvait aussi ne considérer que l'objet, Dieu, la beauté infinie, croire qu'on pouvait se mettre immédiatement en rapport avec elle indépendamment du monde, et l'appeler si passionnément que tout disparût devant cet élan. C'est ce qu'a fait le Christianisme.

La maxime de Platon était : « Fais effort pour devenir » semblable à Dieu *autant que cela est en ton pouvoir* » : ὅμοιος Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Les Chrétiens ont retranché cette condition restrictive qui conservait la Nature et la vie. Ils ont voulu comme les Stoïciens un Salut prompt, rapide, instantané. Ils ont dit au monde, comme le sage de Sénèque : *Non placet. Liceat eo reverti unde venio* (1).

En cela, suivant nous, le Christianisme s'est profondément éloigné du Platonisme.

Il s'en est encore profondément éloigné sur un autre point, et cette déviation était la conséquence de la première. Platon avait dit : Nous avons deux moyens pour remonter à Dieu, la Raison et l'Amour. Les Chrétiens, se séparant du monde, ont dû négliger le libre arbitre, et ne reconnaître que la Grâce. C'est la doctrine de S. Paul et de S. Augustin ; et quelque effort qu'on ait fait pour conserver le principe de

(1) *Epist.* LXX.

la Raison libre, c'est la vraie doctrine du Christianisme.

Socrate, Platon, Zénon, Épicure, et les deux grands docteurs du Christianisme, S. Paul et S. Augustin, sont donc, en résumé, les termes successifs du développement de la question du bonheur. C'est un raisonnement suivi. Socrate commence pour notre Occident l'antiquité philosophique, que S. Augustin termine, en ouvrant la religion du moyen-âge. Ce sublime dialogue a duré dix siècles, et pourtant l'on pourrait ainsi le formuler en quelques paroles :

SOCRATE (450 ans avant Jésus-Christ).

Que les sophistes se taisent. Que les savants cessent de s'enorgueillir, et d'entasser de folles hypothèses pour expliquer le monde. Que les artistes sachent que l'art sans but n'est qu'une puérilité, si ce n'est pas un poison. La seule connaissance digne de l'homme, celle qui donnera à la science et à l'art une destination véritable, c'est la connaissance de ce qui est *le bien* et *le mieux*, et cette connaissance ne peut s'acquérir que par l'étude de nous-mêmes.

PLATON.

De l'étude de nous-mêmes il résulte que l'homme est une force originairement libre, mais actuellement unie à la matière, laquelle paraît être coéternelle à Dieu. Nous tendons à retourner à notre source par l'effet naturel de la vie, qui est une aspiration, un amour continuel et sans fin; mais nous ne pouvons y retourner véritablement qu'en nous attachant aux rayons de la Beauté divine perceptibles pour nous. C'est donc vers Dieu que doit tendre et la science, et l'art, et toute la vie humaine.

O Grecs, vous êtes des enfants. J'ai voyagé chez ceux qui vous ont donné tout ce que vous possédez de savoir, et voilà ce que vos maîtres m'ont appris.

ZÉNON.

Si, comme le dit Platon, l'homme est originairement une force libre, pourquoi ne s'affranchirait-il pas à l'instant même, et ne reprendrait-il pas sa vraie nature, en se séparant rationnellement du monde?

ÉPICURE.

Vous êtes des rêveurs. Je serai le premier des sages (1). Ne voyez-vous pas que vous êtes sous le joug de la Nature, qui vous a créés dans une de ses infinies combinaisons? Donc toute la sagesse consiste à obéir à la Nature dans ses prescriptions inévitables, et à se mettre à l'abri de ses coups, comme on ferait avec un animal fougueux, si on voulait s'en servir.

SAINT PAUL.

Je me sens libre et esclave à la fois. Je suis charnel, vendu au péché. Je ne fais pas le bien que j'aime, mais le mal que je hais. Misérable que je suis! qui me délivrera du corps de cette mort?

Ce sera la grâce de Dieu, par Jésus-Christ notre Seigneur (2).

PÉLAGE.

Au moins restons-nous libres en quelque chose; et si nous

(1) « Épicure, le seul homme qui ait osé se dire sage. » (Cicéron, *De Finib. boni et mali*, lib. II). Lucrèce parle d'Épicure absolument comme on a parlé des révélateurs :

> Qui genus humanum ingenio superavit, et omnes
> Præstinxit stellas, exortus uti ætherius sol.

(2) *Ép. aux Romains*, chap. VII.

devons tendre uniquement vers Dieu, au moins est-ce en vertu d'une force qui est en nous, en vertu de notre liberté et par notre propre mérite.

SAINT AUGUSTIN.

Non. Le péché a tout envahi, et ne nous a rien laissé. L'Amour qui nous sauve n'est pas de nous; nous n'en avons par nous-mêmes aucune trace, aucun vestige; il nous est donné par Dieu, quand il lui plaît et comme il lui plaît. Nous ne sommes libres en rien.

O mon Dieu! tu me commandes que je t'aime : donne-moi ce que tu me commandes, et commande-moi ce que tu veux (1).

§ 9. *Du progrès de l'humanité par rapport au bonheur.*

Je ne connais rien de plus profond dans la poésie de notre temps que quelques pages d'Edgar Quinet dans son *Ahasvérus.* C'est à la III[e] Journée, intitulée *la Mort.* La scène se passe dans la cathédrale de Strasbourg; les morts sortent de leurs tombes, pour se plaindre de ne pas voir arriver ce Paradis où ils avaient mis si fermement leur espoir de bonheur. Puisque je viens de faire parler, en me servant de leurs propres formules, les cinq ou six hommes dont la controverse, continuée d'écho en écho à travers dix siècles, a enfanté la religion du moyen-âge, je ne saurais m'empêcher de mettre fidèlement en contraste cette plainte que le poète

(1) *Confessions.*

prête à l'humanité, accusant de déception la théorie de Platon transformée par le Christianisme :

CHOEUR DES ROIS MORTS.

« O Christ! ô Christ! pourquoi nous as-tu trompés? O » Christ! pourquoi nous as-tu menti? Depuis mille ans, nous » nous roulons dans nos caveaux, sous nos dalles ciselées, » pour chercher la porte de ton ciel. Nous ne trouvons que » la toile que l'araignée tend sur nos têtes. Où sont donc les » sons des violes de tes anges? Nous n'entendons que la scie » aiguë du ver qui ronge nos tombeaux. Où est le pain qui » devait nous nourrir? Nous n'avons à boire que nos larmes. » Où est la maison de ton père? où est son dais étoilé? Est- » ce la source tarie que nous creusons de nos ongles? est-ce » la dalle polie que nous frappons de nos têtes, jour et nuit? » Où est la fleur de ta vigne, qui devait guérir la plaie de » nos cœurs? Nous n'avons trouvé que des vipères qui ram- » pent sur nos dalles; nous n'avons vu que des couleuvres » qui vomissent leur venin sur nos lèvres. O Christ, pour- » quoi nous as-tu trompés?

CHOEUR DES FEMMES.

» O Vierge Marie! pourquoi nous avez-vous trompées? En » nous réveillant, nous avons cherché à nos côtés nos en- » fants, nos petits-enfants, et nos bien-aimés, qui devaient » nous sourire au matin dans des niches d'azur. Nous n'a- » vons trouvé que des ronces, des mauves passées, et des or- » ties, qui enfonçaient leurs racines sur nos têtes.

CHOEUR DES ENFANTS.

» Ah! qu'il fait noir dans mon berceau de pierre! Ah! que » mon berceau est dur! Où est ma mère pour me lever? où » est mon père pour me bercer? où sont les anges pour me » donner ma robe, ma belle robe de lumière? Mon père, ma » mère, où êtes-vous? J'ai peur, j'ai peur dans mon berceau » de pierre....

L'EMPEREUR CHARLEMAGNE.

» .... Christ! Christ! puisque vous m'avez trompé, rendez-» moi mes cent monastères cachés dans les Ardennes; rendez-» moi mes cloches dorées, baptisées de mon nom, mes châs-» ses et mes chapelles, mes bannières filées par le rouet de » Berthe, mes ciboires de vermeil, et mes peuples agenouillés » de Roncevaux jusqu'à la forêt Noire....

CHOEUR DES FEMMES.

» Rendez-nous, à nous, nos soupirs et nos larmes.

CHOEUR DES ENFANTS.

» Rendez-nous, à nous, nos couronnes de fleurs, rendez-» nous nos corbeilles de roses, que nous avons jetées à la » Fête-Dieu sur le chemin des prêtres!...

LE PAPE GRÉGOIRE.

» Et moi, qu'ai-je à faire à présent de ma double croix et

» de ma triple couronne? Les morts s'assemblent autour de » moi, pour que je donne à chacun la portion de néant qui » lui revient. Malheur! le paradis, l'enfer, le purgatoire, » n'étaient que dans mon âme; la poignée et la lame de l'é- » pée des archanges ne flamboyaient que dans mon sein; il » n'y avait de cieux infinis que ceux que mon génie pliait et » dépliait lui-même pour s'abriter dans son désert. Mais » peut-être l'heure va-t-elle sonner où la porte du Christ » roulera sur ses gonds. Non, non! Grégoire de Soana, tu » as assez attendu! Tes pieds se sont séchés à frapper les » dalles; tes yeux se sont fondus dans leurs orbites à regar- » der dans la poussière de ton caveau; ta langue s'est usée » dans ta bouche à appeler : Christ! Christ! et tes mains » sont restées vides; oui, elles sont encore vides, toujours » vides comme tout à l'heure! Regardez, regardez, mes bons » seigneurs; c'est la vérité : voyez que tous les morts me ca- » chent leur blessure, que tous les martyrs mettent leur plaie » dans l'ombre. Je n'en peux guérir aucune. J'apporte en » retour une toile filée par l'araignée à ceux qui ont donné » leur couronne au Christ; j'apporte, dans le creux de ma » main, une pincée de cendre à ceux qui attendaient un » royaume d'étoiles dans l'océan du firmament. »

Jean-Paul, le poète allemand, avait déjà eu la même idée. Dans une sorte de rêve sublime, il vit Jésus descendre la nuit sur la terre et éveiller les morts dans leurs tombeaux pour leur dire : « J'ai été trompé, pardonnez-moi; je suis » allé vers mon père, et ne l'ai pas trouvé. Il n'y a pas de » Ciel comme je le croyais, et le Paradis que je vous ai prê- » ché n'existe pas. » Quinet a mieux aimé mettre dans la bouche des hommes eux-mêmes la plainte et la révolte. Cette plainte, je le répète, est magnifique autant que douloureuse.

Mais ce que nous aimerions encore mieux entendre, ce serait un chant de justification pour répondre à cette plainte. Qu'il serait beau de voir le poète, apparaissant *vivant* au milieu de ces morts, leur expliquer leur mythe qu'ils n'ont point compris, et s'écrier, comme Démosthènes aux Grecs de Chéronée : Non, vous n'avez pas failli ; votre foi n'a pas été trompée, votre espérance de bonheur n'a pas été et ne sera pas vaine.... Mais hélas ! quand le poète théologique de notre époque viendra-t-il ? Nous en sommes encore à la plainte.

Faut-il donc, comme Voltaire, dire que, philosophes ou chrétiens, disciples d'Épicure ou de Zénon, de Platon ou de S. Paul, tous ceux qui ont cherché le *souverain bien* ont cherché vainement la pierre philosophale ?

En cherchant la pierre philosophale, on a découvert la chimie ; en cherchant le souverain bien, l'humanité s'est perfectionnée.

Tout homme qui a cherché le souverain bien, soit avec Platon, soit avec Épicure (j'entends le véritable Épicure), soit avec Zénon, soit avec le Christianisme, a été, à des degrés divers, dans la voie du perfectionnement de la nature humaine. Tout homme qui n'a pas cherché le souverain bien, en suivant l'une ou l'autre de ces directions, a été dans la voie de la dégradation de la nature humaine.

Les Chrétiens disaient : « Hors de l'Église point de salut. » Il est certain que hors de la voie du perfectionnement philosophique et religieux, l'homme abandonne sa nature d'homme et sa destinée, pour se livrer au hasard et rétrograder vers la condition des animaux.

Aussi voyez ; la société tout entière et toutes les vertus sont sorties de cette recherche du souverain bien ; toutes les

règles de la morale en dérivent, et ne dérivent que de là; tellement que, ce point négligé, je défie de me citer soit une vertu, soit une règle de morale, qui subsiste.

Des quatre solutions que nous venons d'indiquer, l'Épicuréisme, le Stoïcisme, le Platonisme, et le Christianisme, la moins féconde en vertus et en règles de morale est, à nos yeux, l'Épicuréisme : et pourtant combien de vertus elle enseigne déjà!

Encore une fois, je parle de l'Épicuréisme d'Épicure, de ce système de prudence et de prévoyance, reproduit en partie, au dix-huitième siècle et de nos jours, par la portion vraiment respectable de l'Épicuréïsme moderne. Je ne parle pas des prédications de volupté et d'abandon irréfléchi à toutes les chances de la vie, sans autre guide que la sensation; ceci, je le redis encore, est un délire, et non pas une philosophie.

L'Épicuréisme, en nous enseignant à nous aimer nous-mêmes, nous conduit à nous respecter nous-mêmes. Il nous apprend à limiter nos désirs. Il s'efforce de nous montrer les conséquences de nos actions, et par là nous empêche de nous livrer à la fatalité. C'est une philosophie bien triste sans doute que de restreindre la vie au présent sans passé et sans avenir, comme un accident entre deux sommeils infinis. Mais quand on voit que ceux qui ont le plus profondément creusé la condition humaine sous ce point de vue sont arrivés à enseigner une morale pure, on ne peut s'empêcher de reconnaître que cette philosophie a été une des grandes voies du perfectionnement général de l'humanité.

Les biens qui sont véritablement sortis de l'Épicuréisme se rapportent plus particulièrement au perfectionnement de notre vie matérielle. Le fond de ce système est le choix, *ai-*

ρεσις, comme disait Épicure, ce qu'on appelle aujourd'hui la prévoyance. De là est résulté directement un certain aménagement des plaisirs qui nous sont communs avec les animaux. En sanctifiant pour ainsi dire le soin de la vie matérielle, l'Épicuréisme a été indirectement cause de cette multitude de perfectionnements que l'intelligence humaine a trouvés dans les propriétés de la matière. Si la vie qui nous est commune avec les animaux n'avait pas rencontré une justification raisonnable et pour ainsi dire religieuse, l'intelligence humaine se serait précipitée encore plus qu'elle ne l'a fait dans la route purement contemplative où le Christianisme s'est plongé avec tant d'ardeur. Il est évident que toutes les sciences d'expérimentation qui consistent à découvrir les volontés de la Nature, pour en détourner les mauvais effets et en recueillir les bons, ont au fond une certaine affinité avec l'Épicuréisme; aussi ont-elles toujours cherché en lui la justification de leurs efforts. Et qu'on ne dise pas que, sans cette philosophie, nous aurions bien su faire toutes ces découvertes, par cela seul qu'elles nous étaient utiles. S'il n'y avait pas eu une doctrine qui présentât l'utilité sous un aspect moral, l'humanité eût condamné absolument ces recherches; car la loi de l'humanité est d'être morale.

Effort sublime vers la liberté, le Stoïcisme a enfanté pour l'humanité des biens d'un autre genre. Avec Épicure, il s'agissait d'éviter les maux, en obéissant à la Nature en esclave intelligent; avec Zénon, il fallait être libre. Or, enchaîné par la Nature, enchaîné par la société, l'homme ne pouvait alors être libre qu'en se réfugiant dans une sublime indifférence. Vingt siècles se sont écoulés; voyez si les révolutions du monde n'ont pas amené un progrès de liberté dans notre condition naturelle et sociale, et si cette aspiration à être

libres, source du Stoïcisme, n'a pas eu sa réalisation. L'homme s'est affranchi de l'homme et de la Nature. Il s'affranchira de plus en plus de l'homme et de la Nature. L'homme deviendra de plus en plus l'égal de l'homme, et la Nature obéira de plus en plus à l'homme. Nous sommes aujourd'hui presque aussi puissants sur la Nature que le Jupiter tout-puissant de l'Olympe des Grecs; et le temps approche où Épictète ne sera plus en aucune façon l'esclave des autres hommes.

Mais de ces diverses solutions celle qui a eu le plus d'influence sur le monde, c'est incontestablement l'Idéalisme de Platon. Ce fut vraiment l'étincelle de vie qui anima notre Occident. Comme la statue de Pygmalion où tout est marbre jusqu'au moment du contact de l'amour divin, l'Occident resta sans lumière morale jusqu'à la révélation de Platon. C'est Platon, si longtemps surnommé *le Divin*, qui, heureux interprète de la philosophie antérieure, fit le premier descendre sur nous le feu qui nous fait vivre.

Quand il eut enseigné que le propre de l'homme n'était pas la satisfaction des sens à la manière des animaux, mais que le propre de l'homme était la satisfaction d'un besoin inné de beauté et de bonté, la moralité humaine eut conscience d'elle-même. Ce fut alors vraiment pour la première fois que l'homme dans notre Occident eut la face tournée vers le ciel : *Os homini sublime dedit.* Car la révélation de cet attrait vers le beau fut la révélation de ce que l'on a appelé le Ciel.

Platon n'excluait pas la science, avons-nous dit. Au contraire les sciences étaient pour lui la réalisation incomplète, mais accessible à l'homme, de l'idéal humain. Les sciences connues reçurent donc un nouvel élan de l'Idéalisme. Des

sciences presque inconnues jusque là naquirent. Dans le sein de Platon se forma Aristote, aussi fortement tourné vers la vertu que son maître. Aristote engendra Alexandre, ce missionnaire de la philosophie, si pénétré de l'idéal que la terre ne pouvait ni le satisfaire ni le contenir. Alexandre transporta la Grèce en Egypte, à son berceau. Puis d'Alexandrie le foyer vint à Rome, et tous ces Romains commencèrent à se demander vers quelle étoile marchait l'humanité.

L'Idéalisme, réalisé anthropomorphiquement par des Juifs, produisit le Christianisme. Alors tout l'Occident se tourna avec tant d'empressement vers l'idéal, que non seulement la vie qui nous est commune avec les animaux fut méprisée, mais que l'on crut pouvoir immédiatement, et sans l'intermédiaire de cette vie, se réunir à la Beauté divine. De là le Monachisme et le Christianisme du moyen-âge.

Quand on découvre un continent nouveau, il faut l'explorer et le défricher; on voit s'élancer avec une sorte de frénésie sublime, des espèces de conquérants qui se frayent une route au sein de la nature sauvage, des pionniers qui mènent une vie inculte là où par eux doit régner un jour la civilisation. A combien plus forte raison, quand le monde spirituel commença à être entrevu, ne devait-on pas se précipiter avidement à sa recherche, et se frayer son chemin la hache à la main! Ce fut le rôle des Antoine, des Basile, des Benoît, ces praticiens sublimes du Platonisme interprété par S. Paul, S. Athanase et S. Augustin.

Mais, lancé dans cette voie, il fallait à l'homme la fin du monde; on y croyait, on l'attendait : l'Évangile même l'avait prédite pour une ou deux générations. La fin du monde ne

vint pas. D'ailleurs l'idéal n'avait pas ravi tous les hommes au même degré; l'abstinence ne les avait pas tous séduits; la virginité, le célibat, n'avaient pas tout envahi. De là deux mondes et deux Christianismes: d'un côté les laïques, et de l'autre les prêtres et les moines; d'une part la doctrine absolue de S. Paul et de S. Augustin menant au détachement complet du monde, et de l'autre cette même doctrine modifiée pour s'accommoder avec la vie. S. Paul, comme nous l'avons vu, avait dit: « Soit que vous mangiez, ou que » vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites » tout pour la gloire de Dieu. » L'Église adopta ce suprême précepte de l'Amour, elle l'admit dans toute sa rigueur, et pourtant elle en repoussa la rigueur; elle eut deux solutions. Le grand docteur du moyen-âge, S. Thomas, n'a-t-il pas soigneusement expliqué qu'il suffisait d'avoir *virtuellement* Dieu pour objet dans notre amour des créatures (1)?

Quand S. Thomas, au treizième siècle, expliqua ainsi le précepte de S. Paul, c'est que la période ascendante du Stoïcisme idéaliste était terminée.

C'était déjà en effet un retour vers la Nature, un amendement pour revenir à une autre interprétation du Platonisme, que cette explication. Aussi, au treizième siècle, en même temps que ce mot est prononcé, voyons-nous revenir les sciences avec Aristote, les arts avec les croisades; et, comme si Platon devait présider à cette phase nouvelle aussi bien qu'à la première, le Platonisme ancien vient de nouveau se poser en Italie, comme un rival, en face du Christianisme. Voilà l'ère de la Renaissance. On sort de la phase du Christianisme absolu, qui n'a et ne veut avoir

(1) *Q. Disp. de Charitate*, art. XI.

que Dieu pour objet. On admet toujours cette doctrine, et pourtant on suit une autre route. On est façonné à l'Idéalisme, et pourtant on ne rejette pas la terre. On a la religion, et on admet la science. On a l'Évangile et les Pères, et on introduit le Péripatétisme dans la Scolastique. On a l'espoir du Paradis, et, en attendant, la peinture cherche à réaliser sur la terre des figures divines. On croit encore à la Jérusalem céleste, quand Léon X élève ses temples et ses palais vers les cieux. Ce fut à cette époque que la doctrine de l'idéal produisit à pleines mains ses fruits. La science et l'art avaient reçu l'illumination du baptême.

Ainsi Platon embrasse tout le monde moderne par deux liens universels, la charité et l'art. Notre corps est un réseau d'artères et de veines qui s'enlacent; les unes portent le sang à tous nos membres, les autres le ramènent au cœur. Ainsi la charité et l'art : la charité, c'est le cœur et les artères, où réside le principe de la vie; l'art, ce sont les veines qui rapportent au cœur un sang noir et souvent altéré, que le cœur vivifie.

Que d'artistes sont sortis de l'Idéalisme? Si Lucrèce et Horace sont fils d'Épicure, combien plus nombreuse est la postérité de Platon! Dans sa *Divine Comédie*, Dante raconte qu'il eut Virgile pour introducteur dans le ciel. C'est qu'en effet Virgile est un reflet de Platon, et un reflet qui annonce le Christianisme. Mais depuis Virgile jusqu'à nous, quel monument un peu sublime de l'art n'est pas empreint d'Idéalisme?

Aujourd'hui la doctrine qui repoussait la Nature et la vie est renversée. Les vérités qui lui avaient donné l'existence sortent de l'enveloppe brisée du mythe, comme la chrysalide du cocon où elle s'était enveloppée. Plus de prêtres:

nous sommes aujourd'hui les laïques restés seuls, mais les laïques élevés à la condition d'hommes qui doivent avoir compris que le propre de l'homme est d'aimer le beau et le bon, et d'en nourrir son âme. La leçon de Platon doit avoir profité, cette leçon que Jésus répéta lorsqu'il dit : *L'homme ne se nourrit pas seulement de pain.*

Donc, par l'Épicuréisme, par le Stoïcisme, par le Platonisme et par le Christianisme, nous nous sommes éloignés profondément de la condition des animaux. Mais, sans la philosophie, en quoi notre vie, je le demande, différerait-elle de la vie des animaux?

Le Platonisme a été le plus grand mobile du perfectionnement moral de l'homme, et l'instrument le plus actif de la sociabilité.

Le Stoïcisme a surtout été le ressort intérieur et énergique des révolutions du monde.

L'Épicuréisme a présidé surtout au perfectionnement industriel de l'humanité.

Le premier a surtout considéré nos rapports avec nos semblables et avec Dieu.

Le second a voulu surtout nous perfectionner nous-mêmes.

Le troisième s'est plus directement occupé de la nature extérieure.

Le perfectionnement réel et général n'a cependant eu lieu par aucun de ces systèmes exclusivement, mais par tous. Le résultat général a été le perfectionnement de nous-mêmes par l'idéalité et par la puissance sur la nature extérieure; ce qui comprend les formules incomplètes de ces trois systèmes.

Il a fallu l'alliance du Stoïcisme et du Platonisme dans le

Christianisme, c'est-à-dire un suprême mépris de la terre uni à la charité, pour émanciper les femmes et les esclaves, et pour civiliser les Barbares. C'est en s'élevant vers la chasteté absolue, la pureté absolue, l'indépendance absolue, l'isolement absolu de l'humanité; c'est par la renonciation au monde, le célibat et les couvens, que le type humain s'est d'abord perfectionné. Mais que cette considération ne nous fasse pas oublier que l'Épicuréisme a été le contrepoids à l'excès du Stoïcisme platonicien. C'est lui qui a dit à l'orgueilleux Idéalisme, qui menaçait de détruire la base terrestre de notre existence : Tu n'iras pas plus loin. C'est lui qui a sanctifié cette espèce de dévotion aux lois naturelles, source sainte de tant de découvertes, et d'où est résultée la puissance industrielle, laquelle doit un jour servir en esclave soumis l'idéalité platonicienne. Déjà c'est l'alliance de cette puissance sur la Nature, avec les sentiments de sociabilité issus du Platonisme, qui fait qu'aujourd'hui nous voyons des nations de trente millions d'hommes vivant dans une certaine égalité, tandis que les nations antiques ne connurent jamais que le régime des castes.

Inclinons-nous donc devant la philosophie; car nous avons tout reçu d'elle.

§ 10. *Conclusion.*

Concluons.

C'est de l'homme qu'il s'agit et de l'espèce de bonheur qui lui convient, ce n'est pas de la vie des animaux que nous avons à nous occuper. Or qu'est-ce que l'homme?

Nous avons vu (§ 6) que l'état permanent de notre être est l'aspiration. Émersion d'un état antérieur et immersion dans

un état futur, voilà notre vie, depuis notre naissance jusqu'à notre mort. Ce qui *est* réellement en nous, ce n'est pas l'être modifié par le plaisir ou la douleur, c'est l'être qui sort de cette modification, et qui en appelle une autre. Nous ne sommes, pour ainsi dire, jamais dans le fait de la modification par le plaisir ou la douleur; nous sommes toujours en deçà et au-delà. C'est pour cela que le présent, comme on dit, n'existe pas, et que nous semblons ne connaître que le passé et le futur.

Donc tout notre bonheur consiste essentiellement et uniquement dans l'*état* avec lequel nous aspirons.

C'est ce que j'appellerais volontiers le ton de notre vie.

Que les sensations successivement éprouvées influent sur ce ton de notre âme, je ne le nie pas; mais ce que je nie, c'est qu'elles constituent notre *moi*, notre personnalité, notre vie.

Notre *moi*, notre personnalité, notre vie véritable consiste essentiellement et uniquement, je le répète, dans notre mode d'existence en passant d'une situation à une autre, d'un point à un autre.

Quand un mobile parcourt une distance, il passe successivement de point en point; et ces points nous servent à mesurer sa vitesse. Mais sa vitesse est autre chose que ce qui sert à la mesurer. Le milieu où il passe peut influer sur cette vitesse, en la ralentissant; mais tant qu'il restera de la force au mobile, cette force fera sa vitesse. De même, notre être est ce qui dure après la sensation, et non pas ce qui est dans la sensation.

C'est cet *état* d'apiration qui constitue proprement l'homme : c'est donc cet état qu'il faudrait nous attacher à perfectionner. Nous rendre heureux n'est donc pas direc-

tement amasser autour de nous ce que nous croyons le bien, et en éloigner ce que nous croyons le mal; mais c'est avant tout, faire que notre état fondamental, ce que j'appelais tout à l'heure le ton de notre être, soit de plus en plus heureux.

Voilà ce que nous devrions considérer directement. Les plaisirs et les biens de tout genre ne sont tout au plus qu'un moyen de perfectionner indirectement cette situation fondamentale de notre âme.

Cet état dans l'aspiration est réellement ce qui distingue les hommes entre eux, ce qui les sépare par des barrières infranchissables, ce qui les fait différents, ce qui constitue le *moi*, la personnalité des êtres.

Rien donc, à notre avis, n'est plus puéril que de comparer la condition des hommes sous le rapport du bonheur, en prenant, pour peser leurs diverses destinées, les plaisirs et les douleurs, les biens et les maux qui leur arrivent. Tout gît dans la nature de leur âme. Les plaisirs et les douleurs, les biens et les maux, n'ont aucune valeur absolue et constante.

Par la même raison, il est puéril de se demander si l'homme du dix-neuvième siècle est plus heureux que celui du dix-huitième, ou que celui du moyen-âge, ou que celui qui a vécu dans l'antiquité; ou bien si les habitants de l'Asie sont plus heureux que les habitants de l'Europe.

Enfin, par la même raison, il est absurde de chercher, sous le rapport du bonheur, des termes de comparaison entre l'existence des animaux et celle des hommes.

D'un être à l'autre, le *moi*, la personnalité est différente.

Quand, dans la géométrie, vous cherchez le rapport entre des lignes d'ordre différent, vous arrivez à l'incommensu-

rable; si vous allez plus loin, et que vous imaginiez de chercher, par exemple, le rapport entre des lignes et des surfaces, ou entre des surfaces et des solides, vous arrivez à des racines imaginaires.

Un premier point, donc, c'est que nous devons rejeter l'habitude aujourd'hui régnante de raisonner sur le sujet du bonheur en déduction du faux système des compensations. Rien de plus capable de nous affaiblir l'âme et de nous abrutir, que d'avoir toujours devant les yeux que la Providence nous doit à tous la même somme de biens et de maux, et que si notre part nous semble inférieure, nous avons le droit de nous plaindre; rien de plus misérable que de faire ainsi dépendre uniquement notre être des choses extérieures; rien de plus propre à nous rendre envieux et égoïstes; rien de plus propre par conséquent à faire notre malheur. Cette prétendue philosophie du dix-huitième siècle ne ferait de nous que des lâches et des enfans

Que le vulgaire considère ainsi le bonheur, comme dépendant uniquement des choses extérieures qui nous arrivent, cela se conçoit; mais que des philosophes aient légitimé de leur autorité ce préjugé du vulgaire, cela est inconcevable : c'est comme si des savants venaient se ranger, sans aucune raison, à l'opinion du vulgaire sur les faits astronomiques.

Cette doctrine des compensations conduisait nécessairement à l'abandon de toute vertu. Car, le bonheur ainsi confondu avec la sensation, que restait-il à perfectionner en nous? Rien. Tout dépendait uniquement du Destin et des deux tonneaux de Jupiter.

Au contraire, en ressaisissant la vérité, nous reconquérons la vertu. En effet, puisque notre être, au lieu de con-

sister dans les sensations, est ce qui les traverse et leur survit sans cesse, notre bonheur ne dépend donc pas uniquement des choses extérieures. La Philosophie revient, et avec elle la Vertu, qui est la suite de ses leçons.

Mais s'il nous faut délaisser la doctrine de la sensation et des compensations, certes ce ne sera pas pour retomber dans les creuses chimères de la psychologie actuelle.

La petite réaction qu'on a faite contre le dix-huitième siècle il y a quinze ans, au nom de la psychologie, était malheureusement fort insuffisante. Nous venons, ce me semble, de saisir ce que l'on comprend si difficilement avec les psychologues, la notion du *moi*. Nous l'avons déduite du sentiment même de la vie. Les psychologues la font dès l'origine, partir de la volonté, ce qui est une erreur. S'ils avaient plus profondément étudié la vie, ils auraient eux-mêmes mieux compris le *moi*, cet arcane de toute leur science, et ils se seraient fait comprendre. On les a écoutés, on ne savait que leur répondre, et pourtant on s'est beaucoup moqué de leur *moi*. Il n'y a point de volonté dans les animaux; en quoi donc consiste le *moi* des animaux? Quand nous n'exerçons pas notre volonté, quand nous nous abandonnons à la sensation, quand nous tombons dans le sommeil, que devient notre *moi?* Les psychologues ont donné lieu de penser que ce *moi*, dont ils parlaient tant, n'était qu'une chimère, opposée à la sensation prêchée par le dix-huitième siècle.

Ce n'est pas de ce *moi* chimérique des psychologues que nous nous armons, je le répète, contre la doctrine de la sensation. C'est à la vie que nous en appelons, c'est la vie que nous étudions. Notre argument n'est fondé que sur la

permanence de notre être après la sensation, et en dehors de la sensation.

Mais que faire de cette force permanente en nous, de cette force qui aspire, et qui aspire toujours? Le vulgaire, qui n'a pas conscience de ce que c'est que la vie, n'en est pas embarassé. A la manière des animaux, il obéit à cette force, en passant de sensation en sensation, de désirs en regrets, de déceptions en déceptions. Seulement il suit également à son insu, comme des prescriptions supérieures, ce qu'ont enseigné quelques uns des hommes qui, à toutes les époques, se sont fait la question qu'il ne se fait pas; et de là résulte ce qu'il y a de moralité dans ses actions. Mais le sage se fait incessamment cette question.

Que ferons-nous donc, je le répète, de cette force qui est en nous, et dont le propre est d'aspirer sans cesse? Avec Platon, tournerons-nous cette force vers Dieu? et, dans cette voie, nous arrêterons-nous, avec les Platoniciens, à des manifestations imparfaites du beau absolu? ou bien, avec les Chrétiens, nous précipiterons-nous plus immédiatement dans le sein même de Dieu? Avec Épicure, au contraire, nous attacherons-nous à la Nature? comme Épicure lui-même, nous efforcerons-nous de calmer, de restreindre, d'endormir cette force qui aspire en nous; et tâcherons-nous de nous procurer artificiellement un sommeil accompagné d'un certain sentiment tranquille de l'existence? ou bien, comme ses faux disciples, nous livrerons-nous, de propos délibéré, à une volupté qui, nous le savons, nous fuira sans cesse?

Chose singulière! on a beaucoup parlé dans ces derniers siècles de l'attraction, on a voulu en faire la loi unique du monde de la matière. On a été plus loin, et on a prétendu in-

troduire cette loi dans le monde moral, comme si le monde moral, une fois soumis à l'attraction, devait prendre cette assiette fixe et immobile que, par un préjugé absurde, on attribue à la nature physique. Il est vrai que ceux qui ont parlé de généraliser dans la société humaine ce qu'ils nomment la découverte de Newton, n'ont jamais compris du monde moral que les apparences; et c'est encore une sorte d'attraction matérielle qu'ils ont voulu introduire dans le monde moral. Mais, en réalité, ce système de l'attraction dans le monde spirituel existe depuis bien des siècles. Bien long-temps avant qu'on imaginât que les parties de la matière gravitaient les unes vers les autres, que les sphères du ciel étaient des centres d'attraction les unes pour les autres, et que les groupes de soleils gravitaient eux-mêmes vers des centres inconnus; bien longtemps avant que le monde matériel se révélât à nous sous cet aspect, le monde spirituel nous était ainsi révélé. Qu'est-ce que cet attrait dont parle Platon, sous le nom d'Amour, et qui suivant lui, nous ramène vers Dieu? S. Augustin n'a-t-il pas appelé l'Amour *le poids des natures spirituelles* (1)? Tous les immenses travaux du Christianisme sur la perfection n'ont pas été autre chose qu'une application de ce principe de l'attraction vers Dieu.

Mais, dans les derniers siècles, le retour à la Nature a amené la renaissance des sciences physiques, dont le point culminant a été la découverte de l'attraction des corps. Cette vérité a tellement ébloui nos regards, que le monde spirituel, qui avait seul occupé pendant tant de siècles les générations précédentes, s'est éclipsé pour nous; et nous som-

(1) *Confessions*, liv. XIII, ch. IX.

mes tombés subitement dans les ténèbres du matérialisme. L'homme ne supportera-t-il donc jamais deux vérités à la fois?

Nous sommes donc aujourd'hui entre deux sortes de révélations : d'un côté, le système de l'attraction spirituelle, qui nous dit que nous sommes une âme qui ne doit tendre que vers Dieu ; et, de l'autre, le système de l'attraction matérielle, qui nous dit que nous sommes un corps, qui ne doit tendre que vers la matière.

Pour sortir de cet immense embarras, de cette contradiction infinie qui nous déchire et nous divise, il n'y a, ce nous semble, qu'un moyen. C'est de recourir encore à l'axiome de Socrate, et de nous étudier nous-mêmes.

Rousseau, plein d'inconséquences, parce qu'il portait en lui tous les éléments contradictoires d'une synthèse qu'il n'était pas donné à son temps de faire, a dit un jour : *L'homme qui pense est un animal dépravé.* Il suffisait, pour faire justice de son paradoxe, de lui demander si, par la même raison, l'animal qui sent ne serait pas un végétal dépravé. Il est certain que nous retrouvons le minéral dans la plante, la plante dans l'animal, l'animal dans l'homme. A quelques égards, l'animal nous paraît un être surajouté au végétal et au minéral, qui tous deux sont en lui. L'homme aussi nous paraît un être surajouté à l'animal, qui est à la racine de son existence. Mais en réalité, y a-t-il en nous une sorte d'être purement matériel, une sorte d'être végétatif, une sorte d'être sensible, et un quatrième être raisonnable? Non non, assurément. Il n'y a qu'un seul être, l'homme.

Quand je considère un animal, je puis bien, par un effort de ma pensée, séparer en lui les facultés de l'animal des facultés purement végétatives que je lui trouve communes

avec d'autres êtres que j'appelle *plantes*. Mais c'est une abstraction de mon esprit; et en réalité ces deux ordres de facultés sont tellement unies dans l'animal, que je serais fort embarrassé pour en faire la démarcation; ou plutôt la séparation est impossible : car toutes les facultés de la plante se sont pour ainsi dire transformées dans l'animal. Ce qui est une propriété végétale dans le végétal est devenu propriété animale dans l'animal. L'animal, si je puis parler ainsi, est une plante animalisée, une plante métamorphosée en animal. Vous retrouverez par la pensée dans l'animal tout ce qui constituait la vie du végétal, mais transformé. Seulement, par dessus toutes les propriétés du végétal, une faculté nouvelle apparaît, la faculté de sentir. Et aussitôt, cette faculté se liant et se mêlant à toutes les facultés végétales, il en résulte un être essentiellement différent du végétal, et dans lequel toutes les fonctions du végétal sont métamorphosées. Irez-vous, avec le scalpel de votre analyse, séparer cette nouvelle faculté de toutes les autres; et, par ce qu'elle ne préside pas, en première ligne, à toute l'organisation et à toutes les fonctions, quoiqu'elle s'y mêle, direz-vous : Voilà l'animal, tout le reste est plante? Ce serait absurde. L'animal est un être nouveau, dans lequel la vie végétative s'est transformée; mais il consiste aussi bien dans cette vie végétative transformée, quoiqu'il n'en ait pas conscience en tant que sensible, que dans la sensibilité même. Je dis qu'il n'en a pas conscience en tant que sensible, mais j'affirme qu'il en a conscience en tant que vivant. Et, en effet, modifiez par la maladie, par le fer ou le poison, cette vie végétative qui est en lui, et, aussitôt vous verrez apparaître chez lui des sensations : donc, dans l'ordre régulier et normal, sa faculté même de sentir était non

seulement liée à cette vie végétative, mais fondée sur elle et consciente d'elle d'une certaine façon mystérieuse.

Il en est de même de l'homme. L'homme aujourd'hui est peut-être plus loin de l'animal, que l'animal ne l'est du végétal. Mais l'homme n'est pas un animal sur lequel serait surajouté je ne sais quel être mystérieux qu'on appelle âme. L'homme est une âme assurément; mais il est en totalité une âme unie à un corps, comme dit Bossuet (1); c'est-à-dire qu'en lui toutes les facultés animales se sont transformées en facultés humaines.

La plante vivait immobile par ses racines; c'était une de ses propriétés. L'animal se meut pour chercher sa subsistance; c'est en cela que consiste en partie son être, c'est à cela qu'est en partie consacrée sa vie. La plante respirait par ses feuilles, et sa respiration était assujétie à deux grandes alternatives, le jour et la nuit. L'animal le plus perfectionné, le plus compliqué à nos yeux dans son organisation, reproduit encore ce phénomène : sa vie, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, se révèle par une continuelle systole et diastole du cœur, et par une continuelle insufflation et expiration de l'air dans ses poumons. La respiration et la circulation du sang se mêlent chez lui à la sensibilité, pour lui donner un certain sentiment de l'existence. Sa vie sous ce rapport, est donc encore la transformation d'une propriété de la plante; mais, dans le passage, cette propriété, de végétale qu'elle était, est devenue animale. Il en est de même du besoin de la reproduction. La plante, immobile, se parait de fleurs par un secret besoin d'amour: l'oiseau construit un nid par le même besoin. En un mot,

(1) *De la Connaissance de Dieu et de soi-même.*

je défie qu'on me cite soit un acte, soit une propriété, soit un mode quelconque d'existence de l'animal, dont l'analogue ne se retrouve pas chez le végétal. La sensibilité même, cette propriété caractéristique de l'animal, se montre très apparente chez quelques végétaux, et il est probable qu'elle existe à un degré de plus en plus affaibli chez tous. Mais lors même qu'on voudrait la considérer comme propre et spéciale aux animaux, il ne s'ensuivrait pas qu'elle seule constituât réellement leur vie; car elle est indissolublement unie chez eux à toutes les propriétés qu'ils ont de communes avec les végétaux. De sorte que leur vie est, si l'on veut, une combinaison de sensibilité et de vie végétale, mais combinaison dans laquelle un des éléments est aussi indispensable que l'autre. Si vous prétendiez, par l'analyse, dépouiller l'idée *animal* de tout ce qu'elle a de commun analogiquement avec l'idée *végétal*, vous détruiriez complètement cette idée; de même que si vous prétendiez conserver dans l'idée *animal* une seule des propriétés du *végétal* intacte et sans métamorphose, vous n'auriez réellement pas un animal, mais un être absurde et impossible, parce qu'il serait contradictoire.

Hé bien, cette métamorphose, qui fait que la vie de l'animal est à la fois si analogue et si essentiellement étrangère à la vie du végétal, se reproduit dans le passage de l'animal à l'homme. L'homme a la raison par-dessus l'animal, comme l'animal avait la sensibilité par-dessus les plantes. L'animal est pour ainsi dire un végétal sensible; l'homme est pour ainsi dire un animal raisonnable. Mais, par l'effet de la sensibilité organisée dans des appareils particuliers appelés *sens*, l'animal est entièrement différent du végétal; et de même, par l'effet de la raison, l'homme est un être

essentiellement différent de l'animal. Chez l'animal toutes les fonctions et toutes les facultés du végétal se retrouvaient, et cependant n'existaient plus; c'est-à-dire qu'elles étaient transformées. De même, chez l'homme toutes les fonctions de l'animal se retrouvent, mais transformées. L'antique définition, répétée de siècle en siéle : *L'homme est un animal raisonnable*, ne doit donc pas être entendue comme si l'on disait que l'homme est un animal, plus la raison, mais en ce sens que l'homme est un animal transformé par la raison.

Nous avons déjà eu occasion ailleurs de démontrer que tous les véritables métaphysiciens étaient arrivés, même sous l'empire des préjugés chrétiens, à reconnaître cette unité de notre nature. Nous avons cité ces admirables paroles de Bossuet : « Le corps n'est pas un simple instrument » appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne » à la manière d'un pilote. L'âme et le corps ne font en- » semble qu'*un tout* naturel. Aussi trouve-t-on dans toutes » nos opérations quelque chose de l'âme et quelque chose du » corps; de sorte que, pour se connaître soi-même, il ne » faut pas seulement savoir distinguer, dans chaque acte, » ce qui appartient à l'une d'avec ce qui appartient à l'autre, » mais encore remarquer tout ensemble comment deux par- » ties de si différente nature s'entr'aident mutuellement. Sans » doute l'entendement n'est pas attaché à un organe corpo- » rel dont il suive le mouvement; mais il faut pourtant re- » connaître qu'on n'entend point sans imaginer ni sans sentir; » car il est vrai que, par un certain accord entre toutes les par- » ties qui composent l'homme, l'âme n'agit point sans le corps, » ni la partie intellectuelle sans la partie sensitive, etc. (1). »

(1) *De la Connaissance de Dieu et de soi-même.*

Nous avons aussi mentionné souvent la définition que le même Bossuet donne de l'âme : *Substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie;* sur quoi il ajoute : « L'homme tout entier est » compris dans cette définition, qui commence par ce qu'il » a de meilleur sans oublier ce qu'il a de moindre, et fait » voir l'union de l'un et de l'autre. » Nous avons également montré combien cette définition de Bossuet est préférable à celle d'un spiritualisme aveugle et outré, à celle de M. de Bonald, par exemple : *L'homme est une intelligence servie par des organes.* Autant la première est complète, autant la seconde est incomplète; et peut par conséquent prêter à l'erreur. L'une est d'un sage qui connaît à fond la nature humaine, la relation et le jeu nécessaire des deux substances qu'il se croit en droit d'y distinguer, et qui, tout en donnant la prédominance à la plus grande, ne sacrifie pas la moindre; l'autre est d'un fanfaron, qui sera d'autant plus embarrassé de la passivité de notre nature, qu'il aura plus dédaigné le corps et exalté la souveraine puissance de l'âme. Enfin nous avons prouvé, dans les articles que nous rappelons ici (1), le vide et l'absurdité des nouveaux psychologues qui, abstrayant de l'être complexe *esprit-corps* ce qu'ils appellent le *moi,* et donnant, par une inconcevable pétition de principe, à ce *moi* ainsi abstrait toutes les propriétés qui n'appartiennent qu'à l'être complexe *esprit-corps,* raisonnent ensuite tout à leur aise, sans jamais s'apercevoir qu'ils ont pris pour une base so-

(1) Ces divers articles de psychologie sont aujourd'hui résumés et complétés dans l'ouvrage intitulé : RÉFUTATION DE L'ÉCLECTISME, *où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes;* 1 vol. 1839.

lide le point de départ le plus chimérique et le plus faux.

Descartes, dans une réponse qu'il avait faite à Gassendi, l'avait appelé *chair*. Gassendi termina sa réplique par ces paroles remarquables : « En m'appelant *chair*, vous ne m'ôtez » pas l'*esprit*. Vous vous appelez *esprit*, mais vous ne quittez » pas votre *corps*. Il faut donc vous permettre de parler selon » votre génie. Il suffit qu'avec l'aide de Dieu je ne sois pas » tellement *chair* que je ne sois encore *esprit*, et que vous » ne soyez pas tellement *esprit* que vous ne soyez aussi *chair*. » De sorte que ni vous ni moi nous ne sommes ni au-dessus » ni au-dessous de la nature humaine. Si vous rougissez de » l'humanité, je n'en rougis pas. »

Esprit-corps, non pas un *esprit* et un *corps*, telle est en effet la nature humaine. « L'homme, dit Pascal, n'est ni ange » ni bête. »

Chose étrange! ce mot de Pascal n'a pas encore été compris. Nous distinguons trois règnes, le règne minéral, le règne végétal, et le règne animal; et nous comprenons l'homme dans le règne animal. Puis, changeant tout à coup de point de vue, nous reconnaissons la nature spirituelle de l'homme, nous lui donnons un nom, nous l'appelons *âme*; et voilà un autre monde. L'homme alors nous apparaît tantôt comme un animal, tantôt comme une âme. L'animal a ses partisans exclusifs, l'âme a aussi les siens. Les uns, considérant l'homme comme un animal, le ravalent par leurs préceptes à la condition des animaux; les autres, le considérant comme une espèce d'ange, lui enseignent une vie impossible et contraire à sa nature. De là deux morales également absurdes aujourd'hui et également pernicieuses.

N'est-il pas bientôt temps qu'on s'accorde là-dessus en quelque vérité? car voilà vingt-deux siècles qu'on se divise :

d'un côté seize siècles, depuis Platon jusqu'à la fin du moyen-âge, dont la tendence générale est spiritualiste, et en opposition les six siècles de l'ère moderne, dont la tendance générale est matérialiste.

Cette immense controverse a été nécessaire sans doute; mais n'est-il pas temps de conclure? Le Spiritualisme et le Matérialisme ont également vaincu et été vaincus; tous deux ont raison, et tous deux ont tort.

Les matérialistes ont beau dire : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* On peut toujours leur répondre avec Leibnitz : *Nisi ipse intellectus* (1).

Les spiritualistes ont beau préconiser l'intelligence et la raison; on leur montrera toujours que cette intelligence et cette raison sont liées au corps, unies au corps, formées et nourries de sensations et de besoins corporels, assujetties à la santé du corps, à la vie du corps, à la nature, à la terre.

L'homme n'est ni une âme, ni un animal. L'homme est un animal transformé par la raison et uni à l'humanité.

Uni à l'humanité : ce second point de notre définition demanderait des développements dont ce n'est pas ici le lieu. Contentons-nous de dire que, de même que l'animal ne saurait exister sans le milieu où s'exerce sa sensibilité, de même l'homme, être raisonnable, vit dans un certain milieu qui est la société, et dont le nom plus général est l'humanité. La morale, la politique, les sciences, les arts, sont les divers aspects que ce milieu présente à la raison et à la sensibilité humaine; et c'est l'homme lui-même qui, par le développement successif de sa nature, a créé ce milieu.

(1) *Opp.*, tom. V.

Voilà ce qu'on n'a guère compris jusqu'ici, et ce qui a toujours trompé les raisonneurs, et les a conduits soit à l'abîme du Spiritualisme, soit à l'abîme du Matérialisme. Ne comprenant pas que l'homme est un être nécessairement uni à l'humanité, ils ont considéré l'homme en lui-même, sans se demander s'il y avait un milieu auquel cet homme fût indissolublement uni, et dont il fût inséparable; et alors, suivant leur tendance, ils n'ont vu en lui qu'un animal ou qu'un ange.

L'homme n'est ni bête ni ange, comme dit Pascal; et il n'est pas seulement non plus un être complexe *esprit-corps,* il est de plus uni à l'humanité.

Ce qui était petit, ce qui existait à peine chez l'animal, la société, devient immense chez l'homme. C'est le milieu nouveau, le milieu véritable, le seul milieu où se développe l'existence de cet être nouveau sorti de la condition animale, et qui s'appelle l'homme.

Ainsi, pour nous résumer, en considérant que notre être est une force qui sans cesse aspire, et que cette aspiration accompagne la sensation et lui survit, nous échappons fondamentalement à la doctrine de la sensation. En considérant l'unité de notre être, qui est âme et corps à la fois, nous échappons fondamentalement à l'ascétisme chrétien. Enfin, en comprenant que la vie de l'homme est unie à l'humanité, nous découvrons la route où nous devons marcher, la route où les deux tendances qui ont divisé la philosophie viennent se rejoindre; car, par l'humanité, nous pouvons satisfaire notre soif spirituelle de bonté et de beauté, sans sortir de la nature et de la vie. Nous voilà hors des deux écueils, hors du Matérialisme et hors du Spiritualisme mal entendu. Le *Connais-toi toi-même* de Socrate nous suffit pour être

dans notre condition d'hommes et pour y rester, pour atteindre par la pensée à la dignité de notre nature et ne pas la dédaigner.

Oui, Platon dit vrai; nous gravitons vers Dieu, attirés à lui, qui est la souveraine Beauté, par l'instinct de notre nature, aimante et raisonnable. Mais de même que les corps placés à la surface de la terre ne gravitent vers le soleil que tous ensemble, et que l'attraction de la terre n'est pour ainsi dire que le centre de leur mutuelle attraction, de même nous gravitons spirituellement vers Dieu par l'intermédiaire de l'humanité.

Voici donc notre dernière conclusion.

Entend-on par *bonheur* un état non défini de sensations et de sentiments agréables, indépendamment d'une conception philosophique de notre nature et de notre destinée, la Philosophie n'a rien à voir là. Allez, suivez votre fantaisie, courez après les sensations, abandonnez-vous à vos passions; livrez-vous à la fatalité; conduisez-vous à la manière des animaux et des enfans! Vous vivrez d'une certaine façon, vous aurez un certain bonheur; si, oubliant que vous êtes raison, vous vous faites corps, vous aurez le bonheur des corps; si vous vous transformez en pourceaux sous la baguette de Circé, vous aurez la joie des pourceaux; si, oubliant que vous êtes uni à l'humanité, vous vous faites égoïste, vous aurez les plaisirs solitaires d'un homme seul, c'est-à-dire d'un homme horriblement incomplet et qui n'a pas le milieu nécessaire à son existence véritable; vous serez un être imparfait, une sorte de monstre. En un mot, vous aurez le plaisir et la douleur analogues aux passions que vous réaliserez en vous, et auxquelles vous livrerez votre nature. Mais en même temps la loi du monde, qui est de changer sans

cesse, vous fera toujours trouver partout le vide et le néant; et tôt ou tard le moment viendra pour vous où vous vous réveillerez de cette confuse ivresse, et où, quelque dégradé que vous soyez, vous aurez le sentiment de la nature raisonnable de votre être.

Entend-on au contraire par *bonheur* un état conscient de nous-mêmes; alors c'est à la Philosophie seule qu'il est donné de nous le procurer. La question change : il ne s'agit plus réellement d'être heureux dans le sens vulgaire qu'on donne au mot *bonheur,* il s'agit de vivre conformément à notre nature d'hommes.

C'est la Philosophie qui nous apprend à connaître notre nature, et la pratique de ses leçons s'appelle la Vertu.

La Philosophie a eu ses phases comme l'humanité. Avec Platon, elle nous a indiqué notre route, en nous donnant pour but Dieu, pour guides la Raison et l'Amour. Avec Aristote, elle a perfectionné les instruments de notre Raison. Avec les Chrétiens, elle a perfectionné notre Amour. Épicure, a servi à empêcher que notre élan vers Dieu ne fût un suicide. Le Stoïcisme a été notre soutien durant cette route difficile à travers tant de siècles. Aujourd'hui la Philosophie nous apprend que le souverain bien consiste à aimer religieusement le monde et la vie. Elle doit nous apprendre comment nous pouvons aimer religieusement le monde et la vie, comment, tout en restant dans la Nature et dans la vie, nous pouvons nous élever vers notre centre spirituel. Les Chrétiens, pendant dix-huit siècles, ont marché vers la vie future au nom du *Père,* du *Fils* et du *Saint-Esprit.* La Philosophie, expliquant leur formule, nous apprendra à marcher vers l'avenir au nom de la *Réalité,* de l'*Idéal,* et de l'*Amour.*

Le lecteur a maintenant le programme du Traité qui va suivre. Notre but est nettement caractérisé dans cette définition de l'homme :

L'Homme n'est ni une âme, ni un animal. L'Homme est un animal transformé par la raison et uni à l'Humanité ;

et dans cette pensée qui résume pour nous l'histoire de la Philosophie :

Oui, Platon dit vrai ; nous gravitons vers Dieu, attirés à lui, qui est la souveraine Beauté, par l'instinct de notre nature, aimante et raisonnable. Mais de même que les corps placés à la surface de la terre ne gravitent vers le soleil que tous ensemble, et que l'attraction de la terre n'est pour ainsi dire que le centre de leur mutuelle attraction, de même nous gravitons spirituellement vers Dieu par l'intermédiaire de l'Humanité.

DOCTRINE.

LIVRE PREMIER.

DÉFINITIONS.

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITION PSYCHOLOGIQUE.

Je partirai de l'homme individu, et je montrerai le lien nécessaire de l'homme avec l'humanité.

Je prends donc l'homme tel qu'on est habitué aujourd'hui à le considérer en philosophie, non pas l'homme des théologies antiques, mais l'homme des penseurs modernes; c'est-à-dire l'homme compris comme absolument distinct de tous ses semblables; conçu comme possible et comme existant réellement, en tant qu'entité, en dehors non seulement de l'humanité totale, mais de toute fraction quelconque de l'humanité, isolé dans le temps, sans tradition comme sans prophétie; isolé dans l'espace, sans famille, sans patrie, sans propriété; déclaré, en un mot, libre de toute solidarité et de toute réversibilité naturelle ou divine; indépendant, existant par lui-même, comme est réellement la Divinité, ou comme ceux qui ne veulent pas reconnaître de Dieu sup-

posent aujourd'hui qu'est la Nature; rapportant tout à lui, par conséquent, et puisant tout en lui seul, sa certitude, son droit, sa loi, son Dieu. C'est cet être, si individuel, que je veux, pour ainsi dire, convertir à l'humanité.

Mais qu'est-ce qu'un tel être? Il me faut une définition quelconque de cet être.

Certes, je n'irai pas le définir, comme je faisais de l'homme, dans l'écrit qui vient de me servir d'Introduction, *un animal transformé par la raison et uni à l'humanité.* Si je définissais ainsi l'homme à mon début, tout me serait facile; mais ce serait un cercle vicieux que de commencer ainsi. On ne me laisserait pas faire : l'un me crierait que l'homme n'est qu'un animal; un autre soutiendrait, au contraire, qu'il n'y a aucun rapport entre l'homme et l'animal, que l'homme est une intelligence; d'autres enfin riraient de voir rétablir en philosophie des *universaux* tels que l'humanité.

Comment ferai-je?

Heureusement je pense que cet être ainsi conçu, cet homme des philosophes modernes, est encore revêtu du caractère de la nature humaine. Tout abstrait que ces philosophes l'aient imaginé, c'est toujours de l'homme qu'ils ont voulu parler. Donc, en cet être de raison, doit se retrouver la vérité que je cherche. La véritable nature de l'homme doit se peindre dans cet homme, quelque solitaire qu'on le fasse.

Interrogeons donc les philosophes. Puisqu'ils en sont venus à se figurer ainsi l'homme, et à l'étudier ainsi, leurs réflexions ont dû avoir pour but de le connaître en cet état d'abstraction où ils l'avaient placé, et de le définir.

C'est en effet à quoi a tendu et s'est constamment appli-

quée toute la philosophie moderne. Toute la philosophie moderne, depuis Descartes, ou du moins toute la métaphysique, a eu pour but d'étudier la nature même de l'esprit humain, et par conséquent de se faire une certaine idée et de donner une certaine définition de cet homme solitaire et individuel dont je veux aussi m'occuper à mon tour.

Qu'a fait Descartes, je le demande, en se mettant lui-même en expérience, en se faisant abstrait et solitaire, en s'isolant de toute tradition, en s'isolant de l'univers entier? Il a étudié l'homme en lui-même, l'être abstrait homme. Et qu'ont fait, après Descartes, les penseurs lancés par lui dans le problème psychologique, dans le problème de l'origine et de la certitude de nos idées? Ils ont tous pris, comme lui, pour objet de leurs recherches, l'homme séparé de l'humanité. Locke n'abstrayait-il pas l'homme de l'humanité, aussi complètement au moins que son rival, lui qui imaginait que l'homme, avant de recevoir des sensations du monde extérieur, n'était en essence qu'une table rase, sans innéité, sans spontanéité aucune? Spinoza, en abîmant le rêveur solitaire de son maître Descartes dans la substance divine, sans intermédiaire; Malebranche, cet autre disciple de Descartes, en arrivant à peu près aux mêmes conséquences; Berkeley, en déduisant de son maître Locke un système analogue; Hume enfin, en concluant de leurs travaux divers un scepticisme universel, ont tous travaillé sur l'homme solitaire et abstrait dont je cherche en ce moment la définition.

Leibnitz, plus grand peut-être mais assurément plus universel qu'eux tous, tout doué qu'il fût du sentiment de l'infinité, du sentiment du rapport et de la coexistence de toutes choses, a bien été obligé de les suivre sur ce terrain de l'abstraction.

Et qu'a fait Kant après eux, et qu'ont fait après Kant ses successeurs en Allemagne? Enfin que sont venus faire, à la suite de tous ces maîtres, les pâles disciples, les inconséquents écoliers, qui, dans ces derniers temps, ont voulu mettre la France au pur régime de la psychologie?

C'est toujours le *moi*, toujours l'homme solitaire, qu'ils ont mis à l'étude, c'est-à-dire ce qui reste de l'homme et à l'homme après qu'on a essayé de l'isoler du monde et de l'humanité.

Ce qu'ils ont donc fait, c'est précisément l'étude dont je veux me servir, et dont j'ai besoin.

Ils ont donné, chacun à leur façon, une certaine définition de cet être solitaire, de cet individu qu'ils considéraient comme étant à lui tout seul l'esprit humain, et qu'ils appelaient en effet de cette dénomination dans leurs livres.

Oui, voilà bientôt trois siècles que les métaphysiciens, et à leur suite beaucoup de philosophes, moralistes, politiques, ou autres, discutent sur ce que l'on pourrait appeler l'homme sans l'humanité : *Prolem sine matre creatam.* Voilà trois siècles, en effet, que la métaphysique est surtout de la psychologie (1).

Mais ce grand labeur devait aboutir à quelque chose; cette lutte prolongée des écoles devait avoir un résultat. Elle en a eu un; et ce résultat, je crois l'avoir démontré d'une manière irréfragable dans un précédent ouvrage (2).

Qu'importent donc les erreurs auxquelles a pu donner lieu cette abstraction de l'homme arraché violemment de

(1) Il est bien entendu que je laisse ici de côté le rôle principal de la France en philosophie; j'y reviendrai tout à l'heure.

(2) *Réfutation de l'Éclectisme.*

l'humanité par les philosophes? Qu'importe que Descartes, le premier, se soit trompé, en ne retrouvant dans cet être ainsi abstrait de l'humanité que l'*esprit*, cest-à-dire la raison ou la *connaissance!* Gassendi n'était-il pas là providentiellement, en même temps que Descartes, pour opposer la *chair* à l'*esprit*, et pour réclamer en faveur de la *sensation?* Et si Locke, reproduisant Gassendi avec plus d'étude, mais aussi avec moins de largeur, est arrivé à être, en sens contraire de Descartes, aussi exclusif que lui, et à ne plus voir dans l'homme ainsi abstrait de l'humanité que la *sensation*, Leibnitz n'était-il pas là providentiellement, en même temps que Locke, pour opposer à la formule : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, sa célèbre et invincible réserve : *Nisi ipse intellectus?* Ainsi voilà déjà deux caractères que l'isolement où les philosophes ont placé l'homme, pour arriver à le connaître, n'a pu faire perdre à l'homme.

Mais le même Leibnitz, grand parmi les plus grands, n'avait-il pas aussi aperçu un troisième caractère de l'homme, ou de l'esprit humain, inséparable des deux autres; et sa formule psychologique de la sensation, de l'aperception, et de la notion dans tout phénomène de la vie, n'est-elle pas le germe que nous n'avons eu, dans ces derniers temps, qu'à développer, pour remettre en lumière, comme dernier résultat de toute la psychologie moderne, l'antique formule de la *trinité* de l'âme humaine?

Je puis donc m'emparer légitimement tout d'abord du résultat de tous les travaux des psychologues depuis deux siècles, et dire à cet être solitaire qu'on appelle aujourd'hui l'homme, et que l'on considère comme complet en lui-même, ce qu'il est psychologiquement, afin d'arriver ensuite à lui faire

comprendre son être moralement, politiquement et religieusement.

Je m'arme donc de ce résultat dont j'ai le droit de m'armer; et je dis : L'homme, quelque individuel, quelque solitaire, quelque abstrait de l'humanité qu'on l'imagine, est, de sa nature et par essence, *sensation-sentiment-connaissance* indivisiblement unis.

CHAPITRE II.

UTILITÉ DE CETTE DÉFINITION.

Nous voilà, du premier coup, débarrassés, le lecteur et moi, de toutes les difficultés de la psychologie. Nous voilà hors de tous ces tâtonnements par lesquels on se voit forcé de débuter d'ordinaire dans toute recherche sur la morale et sur la politique.

J'ose dire que, grâce aux travaux bien compris de tous les penseurs qui ont étudié l'esprit humain depuis trois siècles, nous avons une lumière qu'ils n'ont pas eue, et qu'ils cherchaient. Éclairés par cette lumière, nous pouvons aborder le terrain de la véritable vie de l'homme, la morale, la politique, la société. L'homme des psychologues, en effet, n'est qu'une abstraction, laquelle est bonne à faire pour l'étude, mais est impossible à réaliser. Ce qui est réellement, ce qui vit, ce qui existe, c'est l'homme en société avec l'homme.

Néanmoins une véritable connaissance de l'homme con-

sidéré abstractivement est si nécessaire, que, faute de cette connaissance, on ne peut que s'égarer dans toute science ayant pour objet l'homme vivant, l'homme social.

C'est pour cela que tant de grands génies se sont trompés dans leurs considérations sur la morale et sur la politique.

Quel plus grand génie dans l'antiquité que Platon! J'ajouterai qu'il avait une certaine connaissance de la vraie formule psychologique de l'homme; tous ses écrits en font foi. Mais bien qu'il connût cette formule, ainsi que l'avaient connue avant lui les Pythagoriciens ses maîtres, il en a fait, même en philosophie, un usage erroné, en donnant toujours à l'un des termes de cette formule une prédominance exagérée, et qui détruisait implicitement la formule elle-même. On sait en effet que, pour Platon, l'homme est surtout *connaissance.* Il brise ainsi le type humain véritable, en subordonnant les deux termes *sensation* et *sentiment* au troisième terme *connaissance*, au lieu de les unir tous les trois indissolublement. Qu'en est-il résulté? C'est que ce grand homme a fait, en morale et en politique, un mauvais et j'oserai dire un détestable usage de la formule psychologique qu'il avait en main. Ainsi, dans sa *République*, il conclut de cette formule l'inégalité nécessaire et éternelle des hommes, leur division radicale en trois castes, répondant à ces trois termes, *sensation, sentiment, connaissance;* et, sacrifiant tout à la connaissance, il livre les castes de la sensation et du sentiment, c'est-à-dire les *industriels* et les *artistes* ou guerriers, à la caste de la *connaissance*, c'est-à-dire aux savants et aux *prêtres.* Il n'est donc en progrès sur les théocraties orientales qu'en un point : c'est qu'il supprime le fait de naissance comme

détermination de la caste, anéantissant ainsi la famille naturelle, afin de légitimer aux yeux de la raison la constitution même des castes. Cette suppression de la famille naturelle est encore une erreur; mais cette erreur même ne remédie pas au mal. Car ce qui sort, en définitive, de son système, c'est la théocratie et le despotisme (1).

Parmi les modernes, Hobbes et Machiavel étaient assurément de grands penseurs; mais de la formule psychologique de l'homme, ils ne connaissaient guère que le premier terme, *sensation*. Hobbes surtout, qui s'est occupé profondément de psychologie avant de s'occuper de politique, et qui fut le prédécesseur éclatant de Locke et de tous les philosophes sensualistes, se guidait rationnellement d'après ce premier terme, *sensation*, devenu pour lui toute la formule de l'esprit humain. Aux yeux donc de Machiavel et de Hobbes, qu'est-ce que la société humaine? Une agrégation d'êtres définis *sensation*. Voilà un troupeau de brutes, voilà le genre humain composé d'animaux ayant des besoins et des instincts qui les rapprochent ou les divisent, mais n'étant pas autre chose en essence. La conclusion est nécessaire. Machiavel, qui s'occupe surtout de pratique et d'action, conclura de cette vue psychologique le gouvernement par la force et par la ruse. Hobbes, qui s'occupe surtout de théorie, en conclura théoriquement le despotisme, et, annihilant l'homme devant la loi incarnée dans le *roi*, fera du genre humain, pour son plus grand avantage, un troupeau d'esclaves. Combien de politiques, spéculatifs ou pratiques, ont vu les choses humaines comme Machiavel et comme Hobbes, parce qu'ils voyaient

(1) Voy. *De l'Égalité*, première partie.

l'homme psychologique à travers le même verre qu'eux!

Voilà Rousseau à son tour, le politique du *sentiment.* Il sent dans son cœur que l'homme est né libre ou doit être libre, et il le voit partout dans les fers. Il veut chercher s'il n'y a pas quelque forme d'administration légitime, c'est-à-dire propre à restituer cette liberté naturelle de l'homme. Mais quelle idée psychologique a-t-il de l'homme? L'homme pour lui, malheureusement, n'est qu'un sentiment, une force, une volonté, un *moi.* De là il résulte que tous les hommes lui apparaissent comme autant de forces ou d'individualités séparées, non pas seulement égales, mais identiques, qui ne peuvent être unies en rien que par contrat: « Puisque aucun homme n'a une au torité naturelle sur » son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, » restent donc les conventions pour base de toute autorité lé- » gitime parmi les hommes (1). » Comment, en effet, unir tous ces hommes qui sont tous des forces égales, identiques, existant au même titre, homogènes en un mot, parce qu'elles ne sont toutes qu'une seule chose, une volonté, un *sentiment!* Il est évident qu'il n'y a que le contrat, sur le pied de l'égalité par tête, qui puisse faire aboutir à une résultante ces forces homogènes. Rousseau donc se met à l'œuvre; il a devant les yeux les débats des antiques sociétés où, tandis que l'esclave, qui n'était pas compté pour un homme, remplissait les fonctions industrielles, les citoyens venaient sur la place publique comme autant de forces égales, identiques, homogènes, déposer leur vote dans l'urne du scrutin. Rousseau généralise cette situation de forces ou d'individualités homogènes et identiques: « Chacun de nous met en commun

(1) *Contrat Social*, chap. IV.

» sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction » de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque » membre comme partie indivisible du tout (1). » Mais pour que chaque membre soit partie du tout, il faut que chaque membre ait abdiqué sa souveraineté naturelle, pour ne conserver qu'une partie de sa souveraineté, au prorata du nombre. Rousseau le reconnaît. « Afin donc, dit-il, que le » pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme » tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la » force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la vo- » lonté générale *y sera contraint par tout le corps;* ce qui » ne signifie autre chose sinon qu'*on le forcera d'être libre.* » Car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la » patrie, le garantit de toute dépendance personnelle; con- » dition qui fait l'*artifice et le jeu de la machine politique,* » et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels » sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux » plus énormes abus (2). » Ainsi, grâce à cette machine politique, voilà de nouveau l'homme esclave, et esclave de toute manière. Épictète esclave conservait au moins la liberté de son intelligence. Le citoyen de Rousseau engage dans le contrat son intelligence. Le citoyen de Rome restait libre quant à son droit familial; la famille et la propriété existaient pour lui indépendamment de la cité. Le citoyen de Rousseau engage tout dans le contrat; il devient partie du souverain en tout, et c'est ainsi seulement qu'il est libre. Il n'est donc réellement libre que de sa voix, libre que de son vote. La loi rendue, il est esclave. Mais il y aura toujours, dans la confection de cette loi, une majorité et une minorité.

(1) *Contrat Social,* chap. VI
(2) *Contrat Social,* chap. VII.

Eh bien, répond Rousseau, la minorité sera esclave! C'est le seul moyen que l'homme ait d'être libre; voilà l'artifice et le jeu de la machine politique; c'est de cette manière qu'on forcera les hommes d'être libres. Ainsi toutes nos idées, tous nos sentiments, tous nos actes, seront ou pourront être gouvernés despotiquement par le souverain, c'est-à-dire par la majorité! Oui, dit encore Rousseau, il n'y a pas d'autre moyen pour nous d'être libres; car les hommes sont chacun une force, une volonté, une liberté, un *moi* indépendant; et je vous défie d'harmoniser ces *moi* homogènes, sinon par une convention de ce genre.

De même que Platon était arrivé au despotisme par la *connaissance*, de même que Hobbes et Machiavel étaient arrivés au despotisme par la *sensation*, Rousseau arrive donc au despotisme par le *sentiment*.

Et en effet, en ne considérant l'homme psychologiquement que comme une volonté (sentiment), ou en ne le considérant que comme une passivité (sensation), ou en ne le considérant que comme une intelligence (connaissance), c'est-à-dire en sacrifiant deux aspects de sa nature au troisième, on a, non pas des êtres *semblables*, mais des êtres *homogènes*, que rien ne relie, et entre lesquels il n'y a pas d'autre mesure commune que l'abstraction que l'on a conservée, soit connaissance, soit sentiment, soit sensation. Donc, ou vous subordonnerez ces êtres les uns aux autres sous le rapport admis par vous, et ainsi vous aurez du premier coup le *despotisme;* ou vous les égaliserez tous, quelque inégalité naturelle qu'il y ait entre eux, même sous ce rapport; et, en ce dernier cas, vous aurez d'abord le contraire d'une société, vous aurez l'*individualisme.* Que si, enfin, vous voulez les harmoniser et les unir en cette condition,

vous ne le pouvez qu'en vertu d'un contrat à la façon de celui que Rousseau imagine, et vous créez par conséquent une majorité omnipotente en tout, ce qui est encore le despotisme, et ce qui serait le pire peut-être de tous les despotismes.

C'est ainsi que les trois plus grandes tentatives d'une théorie politique fondée sur la philosophie se sont trouvées fausses, par suite de l'erreur de la donnée psychologique qui les a inspirées.

L'homme n'est pas seulement une *connaissance,* peut-on objecter à Platon : donc vos savants n'ont pas droit; donc votre théocratie n'est pas légitime.

L'homme n'est pas seulement une *sensation,* peut-on répondre à Hobbes : donc votre droit du roi ou du plus fort n'est pas autorisé par la nature humaine. Les hommes ont besoin d'être éclairés, parcequ'ils sont intelligence en même temps que sensation. Ils ont besoin de consentir, parcequ'ils sont sentiment en même temps que sensation et intelligence. La morale et la paix doivent sortir d'eux et être en eux. La société est faite pour eux, il est vrai, mais c'est eux qui la font. Elle n'existe pas hors d'eux, en ce sens qu'ils sont eux-mêmes cette société réalisée et responsable. Ils sont responsables, et par conséquent ils ne sauraient être légitimement esclaves.

Enfin on peut répondre à Rousseau : L'homme n'est pas seulement une *volonté :* donc vingt volontés ne peuvent rien contre dix. L'homme est intelligence : donc il ne peut s'abdiquer au point d'abdiquer son intelligence. Il est sentiment : donc, quand il aurait fait l'absurde convention d'abolir en lui le sentiment ou la volonté sous le coup de la volonté générale, c'est-à-dire de la majorité, ce sentiment renaîtrait

malgré lui en son cœur, et protesterait contre cet inhumain sacrifice; donc la majorité ne saurait avoir ce despotisme absolu sur le citoyen qui embrasse tout l'homme et toute la vie de l'homme dans votre système.

Confions-nous donc à notre formule, qui dit que l'homme n'est pas seulement sensation, ou sentiment, ou connaissance, mais qu'il est une trinité indivisible de ces trois choses. Nous sommes sûrs au moins qu'elle ne nous conduira ni à la théocratie comme Platon, ni à la monarchie comme Hobbes, ni à la démagogie comme Rousseau.

CHAPITRE III.

DÉFINITION PHILOSOPHIQUE.

Mais est-ce la seule donnée philosophique certaine dont nous puissions nous munir au départ? La psychologie est-elle donc toute la philosophie? et, à part de la psychologie, la philosophie générale n'a-t-elle pas aussi quelque axiome certain et indubitable à nous fournir?

Les anciens définissaient l'homme un animal sociable et politique. Voilà ce que j'appellerais volontiers une formule philosophique de l'homme, par opposition à la formule purement psychologique que je viens d'exposer précédemment.

Les anciens, comme je l'ai dit plus haut, connaissaient aussi, jusqu'à un certain point, la nature psychologique de cet être qu'ils définissaient néanmoins, en philosophie générale,

un animal sociable et politique. Pourquoi donc donnaient-ils de l'homme cette seconde définition? C'est qu'entre l'homme abstrait, objet de la psychologie, et l'homme réel et vivant, objet de l'éthique et de la politique, ils jetaient un pont, au moyen de cet axiome, qui résumait toute leur connaissance philosophique de l'homme, à part de la psychologie. Par là, en effet, ils reconnaissaient clairement le lien nécessaire qui unit l'homme individu à la société.

Nous autres modernes, après tant de siècles écoulés, n'avons-nous rien à ajouter à cette définition philosophique que les anciens donnaient de l'homme? N'avons-nous rien de plus à dire?

Oh! si vraiment. Nous pouvons énoncer aujourd'hui avec certitude une grande vérité, que les anciens n'ont pas connue : *L'homme est perfectible, la société humaine est perfectible, le genre humain est perfectible.*

C'est encore là un résumé substantiel de tous les travaux des philosophes depuis deux siècles. Et cette fois c'est la France surtout que nous devons glorifier pour cette découverte.

Le propre de la France, en effet, pendant ces deux derniers siècles, a été de prendre d'abord l'initiative en psychologie par Descartes, puis d'abandonner la carrière qu'elle avait ouverte, et de la laisser à d'autres peuples, mais non pour rester elle-même oisive. Après Descartes, en effet, et ses deux commentateurs en France, Malebranche et Arnauld, la France n'a plus produit de métaphysiciens. Le mouvement en ce genre passa à l'Angleterre et à l'Allemagne. Locke, Berkeley, Hume, et, à un moindre rang, les psychologues écossais, signalent la part importante que prit l'Angleterre aux recherches sur la nature abstraite de l'esprit humain. Spinoza et Leibnitz, génies incomparablement plus forts que

ceux que nous venons de nommer, servirent pour ainsi dire d'intermédiaires entre la France et l'Allemagne. Spinoza, comme l'antique race dont il était sorti, n'appartient à aucun peuple, et embrasse tous les peuples. Leibnitz, tout en fondant l'esprit philosophique allemand, était encore tourné vers la France; il écrivit pour elle, et dans notre langue, ses ouvrages les plus notables. Mais la France, occupée alors d'une autre fonction, était inattentive à d'aussi profondes méditations que celles de Leibnitz et de Spinoza; et si, pour l'œuvre qu'elle poursuivait, elle sentait le besoin d'une psychologie, elle se contentait de la plus simple et de la plus matérielle pour ainsi dire : elle se faisait traduire celle de Locke par Condillac et Helvétius.

L'héritage de Leibnitz et de Spinoza passa donc en définitive aux Allemands. Wolf, le méthodique disciple de Leibnitz, constitua définitivement en Allemagne les études négligées et désertées en France. De là sortirent Kant et les successeurs de Kant.

Que faisait-elle donc, pendant ce temps, la France, pour délaisser ainsi la succession de son Descartes? Elle avait cessé de s'occuper du *moi*, ou de l'homme individu, de l'homme abstrait, pour s'éprendre du *nous*, ou de l'humanité. Elle travaillait à fonder la doctrine qui sauvera le monde, la *Doctrine de la perfectibilité*.

Ce n'est pas ici le lieu de démontrer ce que nous avons prouvé ailleurs (1), que la Doctrine de la perfectibilité a ses racines et son siége en France dès le dix-septième siècle; que le dix-huitième siècle, qui finit par elle, commence aussi par

(1) *De la loi de continuité qui unit le dix-huitième siècle au dix-septième*, écrit inséré dans la *Revue Encyclopédique*, année 1833.

elle; que sur les confins des deux siècles, en un mot, cette Doctrine est venue se poser, et que c'est elle qui, donnant aux hommes une révélation toute nouvelle de leur existence, un sentiment nouveau de leurs forces, une appréciation nouvelle de leur destinée, a créé cette ère remarquable que l'on a nommée le dix-huitième siècle.

Si donc la France, après avoir ouvert la route du rationalisme solitaire, ou de la psychologie, par Descartes, s'en est retirée, pour en prendre une autre, cela est un bonheur pour l'humanité. Il fallait que la recherche sur la nature abstraite de l'esprit humain fût continuée, sans doute; aussi l'a-t-elle été par d'autres peuples. Mais il fallait aussi qu'une carrière nouvelle fût tentée; il fallait que la nature véritable de l'homme, non pas à l'état psychologique, à l'état virtuel et potentiel, mais à l'état de nature, à l'état de vie et d'existence, fût signalée. C'est ce que notre dix-huitième siècle a providentiellement commencé à faire.

Le rationalisme est la prétention d'élever l'individu à la certitude et à la vie, ce qui est contradictoire dans les termes. Si donc, par cette route du rationalisme, on devait arriver à une solution, il était nécessaire aussi qu'une autre solution, une autre idée fût préparée et élaborée en dehors de la psychologie, afin que cette autre idée vînt plus tard se joindre et s'unir à la solution psychologique, et la rendre féconde et utile. C'est ce que le dix-huitième siècle français a tenté, en élevant cette bannière de la perfectibilité du genre humain.

Certes, je ne veux pas dire que la France seule ait fondé cette doctrine. Les nations, ses sœurs, ont apporté leur contingent à l'œuvre. Bacon au dix-septième siècle, au dix-huitième Leibnitz, et dans ces derniers temps Lessing, ont no-

blement répondu à l'effort de la France (1). Honneur surtout, parmi ces alliés, à Leibnitz, dont toute la philosophie est imprégnée de l'idée de la perfectibilité! Mais en France la transmission de cette doctrine est certaine, évidente, ininterrompue; et si l'on nous demande quels sont les pères de Turgot, de Condorcet, de Saint-Simon, nous pouvons nommer sans crainte une série d'initiateurs français, qui, sans avoir formulé comme eux la vérité générale, l'ont formulée pourtant, l'ont entrevue à différents degrés, et la leur ont transmise en germe, pour qu'ils en fissent à la fin l'explication de toute l'histoire, et l'idée même de la philosophie.

L'homme donc n'est pas seulement un animal sociable, comme disaient les anciens; l'homme est encore un animal perfectible. L'homme vit en société, ne vit qu'en société; et de plus cette société est perfectible, et l'homme se perfectionne dans cette société perfectionnée. Voilà la grande découverte moderne; voilà la suprême vérité de la philosophie. De même que nous possédons réellement dans cette définition : *L'homme est sensation-sentiment-connaissance indivisiblement unis*, toute la substance de la psychologie, c'est-à-dire de cette partie de la philosophie qui a pour objet *l'esprit humain abstrait*, de même dans cette définition: *L'homme est perfectible*, nous possédons réellement toute la substance de la philosophie générale, c'est-à-dire de la philosophie qui prend pour objet *l'esprit humain à l'état concret et vivant.*

Nous partirons donc encore de cette autre définition de

(1) Je nommerais encore Kant, Fichte, Schelling, surtout Krause, qui ont été conduits par leurs conceptions métaphysiques à de belles intuitions de la vie de l'humanité. Hegel lui-même, quoiqu'il ait tourné la philosophie à la justification du présent, n'a pu fonder son optimisme fataliste qu'en expliquant le développement de l'humanité.

l'homme : *L'homme est perfectible.* Nous prendrons pour un axiome consenti cette pensée de Leibnitz : *Videtur homo ad perfectionem venire posse.*

Certes nous ne supposerons pas que le lecteur ait meilleure volonté qu'il ne faut. Nous ne supposerons pas que la Doctrine du progrès et de la perfectibilité ait obtenu son entier et plein consentement, qu'il possède en un mot la magnifique foi dans l'avenir et l'inspiration vraiment prophétique qui a fait dire à Saint-Simon : « *L'âge d'or, qu'une aveugle tra-* » *dition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous.* » L'avenir se montre aux yeux des peuples, non plus comme » un écueil, mais comme un port. Jusqu'ici les hommes » avaient toujours légué à leurs descendants l'amour et l'admi- » ration du passé. Tourmentés par un besoin de bonheur dont » ils n'entrevoyaient pas la possibilité sur cette terre, ils le » cherchaient en arrière d'eux, ou dans le Ciel. Ils se conso- » laient par des chimères. Mais, en dépit de ses chefs, de ses » moralistes, de ses artistes, de ses poètes, le genre humain » se fortifiait de jour en jour ; il se développait par une mar- » che lente, mais continue. Il montra tout à coup à ses faux » prophètes, il se révéla, pour ainsi dire, à lui-même que » les siècles n'avaient pas été perdus pour lui, et qu'il avait » à espérer de plus beaux jours que les temps de son enfance. » La société, depuis qu'elle existe, n'a jamais fait un pas en » arrière. On a pu ralentir son développement, mais il n'é- » tait pas au pouvoir de l'homme de l'empêcher. Laissons » donc enfin reposer le passé, auquel nous avons fait d'as- » sez belles et d'assez longues funérailles. Ne le dédaignons » pas, sachons l'apprécier, puisqu'il nous a conduits au pré- » sent, et qu'il nous ouvre un chemin facile vers le plus bel » avenir. Mais que l'avenir soit toujours devant nos yeux.

» Marchons comme un seul homme, suivant la belle expres- » sion d'un poète ancien, et inscrivons sur nos pacifiques » bannières : *Le paradis terrestre est devant nous* (1). » Nous ne supposerons pas, dis-je, que le lecteur apporte, avant de nous lire, cette conviction dans la Doctrine de la perfectibilité et cet enthousiasme du maître que nous venons de citer. Nous voulons contribuer, pour notre part, à démontrer et à expliquer la prophétie de Saint-Simon. Nous ne commencerons donc pas par un cercle vicieux, en supposant que notre lecteur croie à cette prophétie, et qu'il ait adopté à l'avance la foi que nous voulons lui donner. Mais nous avons au moins le droit de supposer qu'il n'est pas étranger aux travaux de l'esprit humain dans les deux derniers siècles, et qu'il ne repousse pas absolument :

La thèse de Pascal, que, « par une prérogative particu- » lière de l'espèce humaine, non seulement chacun des » hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais » que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès, » à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose » arrive dans la succession des hommes que dans les âges » différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des » hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être » considérée comme *un même homme qui subsiste toujours,* » *et qui apprend continuellement*. D'où l'on voit avec com- » bien d'injustice nous respectons l'antiquité dans les phi- » losophes ; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant » de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse de cet *homme uni-* » *versel* ne doit pas être cherchée dans les temps proches de » sa naissance, mais dans ceux qui en sont le plus éloignés !

(1) *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, introduction.

» Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nou-
» veaux en toutes choses et formaient l'enfance des hommes
» proprement; et comme nous avons joint à leurs connais-
» sances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en
» nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous ré-
» vérons dans les autres (1). »

La thèse de Charles Perrault, identique à certains égards à celle de Pascal, mais plus avancée sous d'autres rapports, que « le genre humain doit être considéré comme un seul
» homme éternel, en sorte que la vie de l'humanité, comme
» la vie de l'homme, a eu son enfance et sa jeunesse, qu'elle
» a actuellement sa virilité, mais qu'elle n'aura pas de dé-
» clin (2); et que cette loi d'un incessant progrès est vraie
» et démontrable non pas seulement pour les sciences
» exactes ou d'observation, et pour l'industrie ou la poli-
» tique, mais même pour la morale et pour l'art (3). »

La thèse de Fontenelle, identique à celle de Perrault, dont Fontenelle fut le vulgarisateur important : « Un bon
» esprit cultivé et de notre siècle est, pour ainsi dire, com-
» posé de tous les esprits des siècles précédents; ce n'est
» qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant ce temps-là.
» Ainsi cet homme, qui a vécu depuis le commencement
» du monde jusqu'à présent, a eu son enfance, où il ne
» s'est occupé que des besoins les plus pressants de la
» vie; sa jeunesse, où il a assez bien réussi aux choses
» d'imagination, telles que la poésie et l'éloquence, et où
» même il a commencé à raisonner, mais avec moins de so-

(1) *Pensées*, chap. I.

(2) A moins qu'on n'entende par déclin le passage à une humanité nouvelle.

(3) *Parallèle des anciens et des modernes.* Voy. l'écrit cité plus haut : *De la loi de continuité qui unit le dix-huitième siècle au dix-septième.*

» lidité que de feu; et il est maintenant dans l'âge de virili-
» té, où il raisonne avec plus de force et de lumières que
» jamais. Cet homme même, à proprement parler, n'aura
» point de vieillesse; il sera toujours également capable des
» choses auxquelles sa jeunesse était propre, et il le sera
» toujours de plus en plus de celles qui conviennent à l'âge
» de virilité. C'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, les
» hommes ne dégénèrent jamais, et les vues saines de tous
» les bons esprits qui se succéderont s'ajouteront toujours les
» unes aux autres (1). »

La thèse de Bacon, dont le principal ouvrage porte jusque dans son titre, *De dignitate et augmentis scientiarum*, l'idée du progrès, et qui « estimant que les connais-
» sances dont le monde est maintenant en possession ne
» s'élèvent pas jusqu'à la majesté de la Nature (2), » conçut le projet de « délivrer l'homme de ses fers et de ses en-
» traves, en augmentant, par la puissance intellectuelle, le
» pouvoir du genre humain sur cette Nature (3), » attachant ainsi, suivant son expression, sa propre fortune *à la fortune du genre humain*, et se faisant le chef de cette grande expédition contre l'ignorance et le mal qui réunit aujourd'hui, dans la culture des sciences diverses, tant d'efforts, tant de têtes et tant de bras, et pour laquelle on s'entend, on se communique déjà d'un bout du monde à l'autre; coalition évidemment formée par « le désir de re-
» culer les bornes de la puissance humaine dans l'accom-
» plissement de tout ce qui est possible, » comme disait encore Bacon (4), et par le sentiment profond que l'hu-

(1) *Discours sur les modernes.*
(2) *De augm. scient.*, init.
(3) *De l'interprétation de la Nature.*
(4) *Nouvelle Atlantide.*

manité accroît continuellement sa force, et finira par échapper, au moyen de l'intelligence et de la vertu, à sa faiblesse originelle et, si l'on veut, à sa chute (1).

La thèse de Descartes lui-même, qui finit son *Discours de la méthode* en disant que « le but de toute sa philosophie » tend à rendre dans l'avenir l'homme maître et possesseur » de la Nature; qu'un jour l'homme, connaissant la force » et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des » cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, » aussi distinctement que nous connaissons les divers mé- » tiers de nos artisans, les emploiera en même façon à tous » les usages auxquels ils sont propres, et non seulement » saura s'exempter d'une infinité de maladies, mais même » aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse. »

La thèse générale de Leibnitz, où la perfectibilité de l'homme se trouve rattachée à une loi universelle de progrès continu dans tout l'univers. C'est de la célèbre *loi de continuité* de Leibnitz que je veux parler, de cette loi qu'il fit adopter aux géomètres, aux physiciens, aux naturalistes, à tous les savants de détail, et qui a produit de si grands fruits, mais qui n'est au fond qu'une autre formule de sa théodicée. La perfectibilité indéfinie de tous les êtres, voilà, comme j'aurai peut-être occasion de le montrer plus loin, le mot suprême de cette théodicée. La perfectibilité de l'homme en particulier en est à la fois la base et le corollaire final. Tout, dans Leibnitz, depuis la monade ou substance simple jusqu'à l'homme, tout progresse vers Dieu, c'est-à-

(1) Voy., dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, l'article sur *François Bacon*, où je crois avoir exposé le vrai caractère de ce génie si peu compris et si mal apprécié, parce qu'on a voulu à tort en faire le père du sensualisme, tandis qu'il est l'apôtre idéaliste de la perfectibilité sous le rapport du monde extérieur et le vrai théologien de la science de la Nature.

dire vers l'Être Infini source tous les êtres ; et, dans cette chaîne de perfectibilité, l'homme nous révèle particulièrement la perfectibilité de toutes les créatures ; car, pour son compte, il est hautement perfectible : *Videtur homo ad perfectionem venire posse.*

La thèse de Lessing, que « le genre humain passe par » toutes les phases d'une éducation successive. »

La thèse enfin, pour ne pas multiplier les noms, que Turgot formulait, avec une rigueur et une précision admirables, à la fin du dix-huitième siècle ; cette thèse de la perfectibilité indéfinie de l'homme et de l'espèce humaine que Condorcet, avant de mourir, léguait, par un sublime effort, à la postérité, comme le dernier mot et le testament de ce dix-huitième siècle, et que Saint-Simon recevait de leurs mains et transmettait, accrue par sa foi et par sa science, aux générations nouvelles.

CHAPITRE IV.

UTILITÉ DE CETTE DÉFINITION.

Platon, ainsi que je l'ai dit plus haut, a connu la formule psychologique de l'homme ; mais, outre qu'il a faussé, même sous le rapport métaphysique, cette formule, il n'a pas connu, ou a à peine soupçonné la formule philosophique de ce même homme. L'homme a été pour lui un *animal sociable*, voilà tout. La *perfectibilité* des sociétés

humaines et de l'homme individu au sein de ces sociétés ne lui fut pas révélée. Si la doctrine de la perfectibilité lui avait été connue, il ne serait pas tombé dans les erreurs qui défigurent sa *République*. Il aurait compris, par exemple, que *tous*, comme le dit plus tard Jésus par un esprit prophétique, étaient appelés, et par conséquent il n'aurait pas désespéré des esclaves. Il se serait élevé à un idéal sans esclaves. Il n'aurait pas regardé comme certain et indubitable qu'il fallait des esclaves et des industriels abrutis, pour nourrir de généreux guerriers et des prêtres savants.

Condorcet ou Saint-Simon, écrivant aujourd'hui sur le sujet qui occupait Platon dans sa *République*, prendraient pour fanal, non pas le principe que l'homme est purement un être *raisonnable et sociable*, ou, comme disaient les anciens, un *animal politique*, mais le principe que l'*homme est perfectible*, et que *la société humaine est perfectible*. Voilà la mesure de la différence que vingt siècles ont apportée entre nous et les anciens.

Ce que nous avons nommé la définition philosophique de l'homme a donc une immense utilité dans toute recherche sur les bases de la morale et de la politique. Il ne s'agit pas seulement, en effet, d'avoir de l'homme une notion psychologique; car la plus exacte notion de ce genre serait par elle-même impuissante à nous conduire. Il faut absolument que nous soyons encore éclairés par une autre lumière. Il faut que la vie de l'humanité et le progrès des siècles nous aient révélé, vaguement si l'on veut, mais néanmoins avec assez d'efficacité, une certaine vérité sur la vie de relation de ce même être, que la psychologie considère en lui-même et d'une façon abstraite.

Telle est, en effet, on l'a remarqué souvent, la nature de notre esprit et, si l'on veut, son impuissance, qu'il est toujours obligé de partir de définitions renfermant d'une certaine façon les vérités mêmes qu'il veut se démontrer. Nous sommes obligés d'admettre des définitions indémontrables en géométrie et dans toutes les sciences; et tous les philosophes qui ont réfléchi sur ces définitions ont été forcés de convenir qu'elles supposaient implicitement les sciences mêmes qu'on en déduit. Notre esprit ne peut faire et ne fait autre chose, dans ces sciences, que de tirer une multitude de conséquences de certains *principes* auxquels il donne son consentement d'une façon à la fois toute spontanée et toute nécessaire. Comment n'en serait-il pas de même forcément dans les sciences morales? Je veux établir certaines vérités sur la relation de l'homme avec ses semblables. Il faut de toute nécessité que j'aie dans l'esprit et que le lecteur m'accorde un point quelconque, un *datum*, relativement à cette relation.

Les anciens, je le répète, sur cette vie de relation de l'homme avec ses semblables, n'avaient pas d'autre idée que celle que présente le mot de *société*. Ils voyaient l'homme, par sa nature, uni à un certain nombre de ses semblables, vivant contemporainement avec lui dans une *cité*. Ils n'apercevaient guère le lien des générations entre elles, à travers le temps. Ils ne se doutaient pas non plus que ces états, ces cités, ces républiques, qu'ils voyaient existants, ou dont l'histoire leur avait transmis le souvenir, avaient une destination providentielle, qui se révélerait plus tard. En un mot, ils n'avaient aucun sentiment, même vague, de la vie collective de l'*humanité* dans un but final quelconque. Qu'arrivait-il? C'est que l'imperfection de leur dé-

finition philosophique de l'homme réagissait sur l'emploi qu'ils pouvaient faire de leur définition psychologique. C'est ce qui égara Platon, comme je viens de le dire. Aussi peut-on affirmer que si des deux définitions de l'homme, l'une psychologique ou de l'homme abstrait, l'autre philosophique ou de l'homme à l'état vivant et concret, la première était connue dès l'antiquité, elle était moins connue pourtant des anciens que de nous aujourd'hui, précisément parce que la seconde ne fut jamais que soupçonnée des anciens, ou plutôt encore de quelques uns seulement, comme par un éclair rapide et qui s'évanouissait à l'instant même. Ces deux vérités, donc, se prêtant, ainsi que nous le verrons, j'espère, dans le cours de ce livre, un mutuel appui, il en résultait nécessairement que, l'une faisant défaut, l'autre n'était pas susceptible d'acquérir, dans les mains des anciens, tout le développement qu'elle comporte; et de là des erreurs capitales dont nous pouvons aujourd'hui nous affranchir.

Nous avons pour ainsi dire une autre muse que les anciens, une autre muse de la morale et de la politique; nous avons la muse de la perfectibilité. Elle nous est apparue, grâce aux travaux de tant de siècles qui nous ont précédés; nous ne pouvons faire, et personne ne peut faire aujourd'hui, que cette apparition n'ait pas eu lieu. Même les plus obstinés et les plus rebelles ne ressentent-ils pas la présence de cette muse divine? On ne peut donc nous refuser de nous inspirer d'elle. Ceux qui nous le refuseraient, nous les renverrions étudier l'histoire, étudier la philosophie. Nous leur dirions de réfuter d'abord Pascal, Charles Perrault, Fontenelle, Vico, Malebranche, Bacon, Descartes, Leibnitz, Lessing, Kant, Turgot, Condorcet, Saint-Simon, et même

aussi Fichte, Schelling, Hegel, qui tous ont entrevu, à des degrés divers, et sous des jours différents, la vie collective et progressive de l'humanité.

Mais pour cela nous ne commettrons pas la faute que les logiciens appellent une pétition de principe ou un cercle vicieux. Nous avons deux formules, dont une psychologique, résultat d'une science à part, d'une science différente de la morale et de la politique : celle-là sera notre principe pour raisonner. De l'autre, nous nous servirons pour nous inspirer, pour nous guider. Des deux ailes que Platon déclare nécessaires pour nous élever à la connaissance, à la vie et à Dieu, l'une n'est-elle pas la raison, l'autre le sentiment ou l'amour? Nous avons dans la formule psychologique de l'homme un principe de raisonnement et de logique; nous avons dans la formule philosophique de ce même homme, telle que nous venons de la poser, un principe de sentiment. L'une sera, si j'ose ainsi m'exprimer, notre bâton de voyage; nous marcherons vers l'autre à la lueur de cet autre même, et sous son éclair. Car elle est la vérité pressentie qui nous guide par le sentiment, en attendant qu'elle entre en nous comme connaissance, et règne sur nous à ce titre.

On comprendra donc, je le pense, le genre d'utilité restreinte que je prétends tirer de la définition philosophique : *L'homme est perfectible, le genre humain est perfectible.*

Certes, encore une fois, je ne demande pas que le lecteur ait la même assurance que moi dans cette Doctrine de la perfectibilité. C'est à moi de lui communiquer cette confiance. Seulement j'ai le droit de supposer qu'il ne rejette pas absolument l'idée que le genre humain est perfectible,

et qu'il n'a pas, à cet égard, le préjugé décidé d'Horace :

Damnosa quid non imminuit dies?
Ætas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem (1).

Que l'on nous accorde seulement qu'il y a une vérité, obscure si l'on veut, mais certaine, dans l'assertion de tant de grands hommes qui depuis deux siècles répètent, sous mille formes diverses, que le genre humain est perfectible; et nous essaierons de déterminer plus précisément le sens profond de ce principe ou, si l'on veut, de cette révélation, qui est venue luire dans ces derniers temps au sein de l'esprit humain.

Au moins, cette concession faite, dans la mesure que nous demandons, si, prenant l'homme individualisé des philosophes modernes, nous montrons que cet homme a un lien nécessaire avec l'humanité, nous serons sûrs de ne pas l'attacher ainsi, par une espèce de supplice de Mézence, à un cadavre, c'est-à-dire à un genre humain immobile et tournant toujours dans le même cercle.

(1) « Il n'est rien qui ne s'altère avec le temps. Nos pères valaient déjà » moins que nos aïeux; nous valons moins que nos pères; et nos enfans vau» dront encore moins que nous (*Od.*, liv. III, VI). »

LIVRE DEUXIÈME.

NATURE DE L'HOMME, SA DESTINATION, SON DROIT.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA NATURE DE L'HOMME.

L'homme est, de sa nature et par essence, sensation-sentiment-connaissance indivisiblement unis. Voilà la définition psychologique de l'homme. Sa vie consiste donc à exercer et à employer ces trois faces de sa nature, et sa vie normale consiste à ne les séparer jamais dans aucun de ses actes. Par ces trois faces de sa nature, l'homme est en rapport avec les autres hommes et avec le monde. Les autres hommes et le monde, voilà ce qui, s'unissant à lui, le détermine et le révèle, ou le fait se révéler; voilà sa vie objective, sans laquelle sa vie subjective reste latente et sans manifestation.

La vie de l'homme et de chaque homme est donc, par la volonté du Créateur, attachée à une communication incessante avec ses semblables et avec l'univers. Ce qu'il nomme sa vie ne lui appartient pas tout entière, et n'est pas en lui

seulement; elle est en lui et hors de lui; elle réside en partie, et pour ainsi dire par indivis, dans ses semblables et dans le monde qui l'entoure.

Donc, à un certain point de vue, on peut dire que ces semblables et ce monde lui appartiennent. Car, puisque sa vie est en eux, la portion de sa vie dont il dispose et qu'il appelle *moi* a virtuellement droit sur l'autre portion dont il ne dispose pas aussi souverainement et qu'il appelle *non-moi.*

De là entre l'homme et ses semblables, entre l'homme et l'univers, deux relations, qui donnent lieu au bien et au mal. L'homme se met en communion et en société avec ses semblables, et c'est la paix; ou bien il veut violemment les asservir à son besoin, et c'est la guerre. Et de même il se met en communication par la culture avec les êtres non semblables à lui qui composent l'univers, en étudiant les qualités et les lois de ces êtres; ou bien il leur fait la chasse, comme le sauvage, et vit en hostilité avec cette nature dont il ignore les lois, et qui à son tour lui résiste et souvent le domine.

L'homme, au point le plus voisin de la brute, est en guerre avec tous les êtres, et même avec ses semblables.

L'homme, néanmoins, a tellement besoin d'être en rapport pacifique avec d'autres êtres, qu'il ne se conçoit pas sans famille, sans patrie, sans propriété. Il faut, pour qu'il existe et qu'il se sente exister, qu'un certain nombre d'êtres soient groupés et harmonisés avec lui d'une certaine façon, de sorte que ce *moi* qui le constitue s'incarnant pour ainsi dire dans ces êtres unis à lui, se retrouve toujours objectivement, et s'apparaisse, pour ainsi dire, à lui-même à tous les moments de l'existence.

Propriété, famille, patrie, répondent, en effet, aux trois termes sensation, sentiment, connaissance, de la formule psychologique de l'homme. L'homme se manifeste à lui-même et aux autres dans cette triplicité, parce que sa nature est triple. La trinité de son âme, en prédominance de sensation, donne lieu à la propriété; en prédominence de sentiment, à la famille; en prédominance de connaissance, à la cité ou à l'État.

Mais voyez ce qui résulte immédiatement de cette condition de l'homme qui lui fait une nécessité de la famille, de la patrie, de la propriété. Il a besoin de famille : mais dans la famille, il y a le père et l'enfant; si le père est tyran, le fils est esclave. Ainsi la dualité du bien et du mal, de la paix et de la guerre, revient ici. Vainement l'homme, en guerre avec la nature et la société, voudrait se retrancher dans la famille pour vivre au moins là en paix; la famille, en laissant trop de droit au père, n'en laisse pas assez au fils. Le patriarche, le chef de la famille, trouve bien son *moi*, sa personnalité empreinte autour de lui, dans cette famille obéissante et qui répond à ses désirs. Mais la femme, mais le frère puîné, mais l'enfant, sont anéantis devant lui.

Il en est de même de la patrie. L'homme fait alliance avec d'autres hommes; diverses familles forment un état. Mais un état ne peut exister sans qu'il y ait des chefs et de simples citoyens. Ce qui a conduit l'homme à vouloir une patrie, ce qui lui en fait un besoin, c'est de se sentir dans d'autres hommes, de retrouver son *moi* dans ceux qui avec lui constituent la patrie. Que ceux donc qui ont plus énergiquement en eux ce sentiment constitutif de la cité deviennent despotes, et tous les autres hommes engagés dans la cité seront esclaves. Ainsi revient encore ici la dualité du bien et du mal,

de la paix et de la guerre, de la liberté et de l'esclavage.

Enfin il en est encore de même de la propriété. Ici l'homme, par une véritable illusion, s'imagine que l'esclavage ne saurait l'atteindre. Comme ici son rapport avec d'autres êtres a pour objet des êtres inférieurs à lui, dont plusieurs même sont inanimés, il croit qu'il aura bon parti de ces êtres, et que de la propriété ne sortira pour lui que le bien. Car, quant aux êtres sur lesquels s'exerce la propriété, il ne les compte pour rien, et ne craint pas de les asservir. Mais il se trompe lorsqu'il regarde la propriété comme ne pouvant lui faire que du bien. Car cette propriété peut augmenter ou diminuer; cette propriété peut donc être insuffisante. En voulant la propriété à son profit, l'homme la constitue par là même chez les autres. Voilà donc des limites infranchissables qu'il se donne à lui-même : en se faisant propriétaire, il se fait esclave; car il abdique par là même son droit à la jouissance de tout ce qui excède sa propriété. Sa propriété devient le signe représentatif de sa valeur; et sa virtualité, représentée par sa propriété, en dépend par conséquent, et est limitée par elle. Il devient donc, par le fait de la supériorité de ses désirs sur les choses dont il dispose, l'esclave de ces choses mêmes auxquelles il s'attache. En outre, la guerre avec les hommes revient encore par ce côté. Car derrière cette propriété sont des hommes. Ceux qui ont un gros bagage de propriété sont les puissants; ceux qui en ont un petit, ou qui n'en ont pas, sont trop faibles pour n'être pas esclaves.

Ainsi cette famille, cette patrie, cette propriété, qui ont été inventées pour le bien de l'homme, et sans lesquelles même il ne saurait vivre, peuvent devenir un mal pour lui ; et ce qui devait lui donner la liberté peut lui apporter l'escla-

vage. La famille a son despotisme, la patrie a le sien, la propriété également.

L'homme, par le fait même de sa vie, par le besoin inhérent à son être, constitue donc la famille, la patrie, la propriété ; et il se trouve que ces trois excellents biens deviennent pour lui une triple source de mal.

La famille, la patrie, la propriété, doivent-elles donc un jour disparaître de l'humanité ? De loin en loin, dans le cours des siècles, il y a eu des penseurs et des sectes tout entières qui l'ont cru. De nos jours ces penseurs et ces sectes ont de nouveau surgi. Mais telle est l'erreur de ces opinions, que toujours on a vu ceux qui les ont embrassées obligés de soutenir au moins et de conserver, en l'exagérant, un de ces trois termes, soit la famille, soit la patrie, soit la propriété, se contentant d'immoler à celui qui était ainsi conservé les deux autres : preuve remarquable du besoin senti par les sectes dont je parle de laisser à la personnalité humaine quelque chose où s'empreindre et où s'appuyer en même temps. Les moines, ou plutôt, parmi les moines, les anachorètes, ont seuls imaginé de vivre sans famille, sans patrie, sans propriété. Mais on a appelé, avec raison, cette sorte de vie un suicide.

CHAPITRE II.

DE LA DESTINATION DE L'HOMME.

Je ne discuterai pas avec les anachorètes. Leur manière de sentir la vie est trop exceptionnelle pour m'occuper ici. Mais

je combattrai en peu de mots ceux qui, tout en admettant l'essence de la nature humaine telle que je viens de la définir, c'est-à-dire comme une communion incessante de l'homme avec ses semblables et l'univers, veulent tirer de cette conception même la conclusion qu'un ou deux des trois modes de cette communion, savoir la famille, la patrie, ou la propriété, pourraient et devraient être radicalement abolies.

En même temps et du même coup je renverserai l'opinion de ceux qui, tout au contraire, confondant l'essence de la nature humaine et la triple destination qui en résulte pour l'homme d'avoir une famille, une patrie, et une proprité, avec les formes qu'ont eues et qu'ont aujourd'hui la famille, la patrie, la propriété, prétendent enchaîner l'avenir au présent et au passé, et immobiliser, au lieu de les transformer, la famille, la patrie, la propriété.

Je pose donc cette question : Qu'elle est la destination de l'homme ?

La vie de l'homme, comme je viens de le montrer dans le chapitre précédent, est attachée à une communication incessante avec ses semblables et avec l'univers. Faut-il en conclure que sa destination soit de se mettre en rapport, physiquement, sentimentalement, et intellectuellement, avec tous les hommes et avec tous les êtres qui composent l'univers, ou du moins avec le plus grand nombre possible de ces hommes et de ces choses?

Non. Car si l'homme se mettait en rapport avec trop d'objets, cette mobilité continuelle l'empêcherait aussi bien d'être, que s'il ne se mettait en rapport qu'avec trop peu d'objets. Il y a une proportion nécessaire entre notre vie subjective et notre vie objective, qui constitue réelle-

ment l'harmonie de notre être et la réalité de notre existence. Un homme qui, dans la considération du monde physique, passerait instantanément d'un objet à un autre, qui, par exemple, voyagerait sans cesse dans tous les pays sans s'arrêter à en contempler aucun, n'aurait véritablement l'idée d'aucun des pays qu'il aurait parcourus. Un savant qui promènerait sans cesse son esprit de science en science, de livre en livre, serait le moins savant des hommes : autant vaudrait la plus complète ignorance. Un homme qui, après avoir pris son repas, se mettrait de nouveau à table, risquerait fort de ne pas digérer la nourriture qu'il aurait d'abord prise. Celui qui changerait d'amis tous les jours ne connaîtrait pas l'amitié; celui qui ne regarde pas le changement dans l'amour comme la destruction de l'amour ne connaît pas l'amour.

Il est donc évident que les idées de mobilité perpétuelle qui font la base de plusieurs systèmes émis de nos jours sont radicalement absurdes, et que la destination de l'homme n'est pas d'étendre indéfiniment le cercle de ses sensations par la multiplicité, ni d'étendre indéfiniment de la même manière ses sentiments et ses connaissances.

Vivre ce n'est pas seulement changer, c'est continuer. Notre vie participe à la fois du changement et du contraire du changement, ou de la persistance. Il nous est impossible réellement de continuer d'être sans changer; la persistance absolue nous est impossible. Il nous est impossible également de changer sans persister, jusqu'à un certain point, d'être ce que nous étions; le changement absolu nous est impossible.

Changer en persistant ou se continuer en changeant, voilà donc ce qui constitue réellement la vie normale de l'homme, et par conséquent le *progrès*. Le progrès a donc deux termes.

en apparence contradictoires : permanence ou durée, et mobilité ou changement.

L'homme étant donc une fois mis en rapport avec certains hommes et certains êtres (et il l'est dès le premier jour de sa naissance), sa destination n'est pas de quitter ces hommes et ces choses, pour se mettre en rapport avec d'autres, et toujours ainsi.

Mais néanmoins le droit pour l'homme de communiquer avec tous les hommes à travers le temps et l'espace, et de communiquer avec toute la nature, suivant les voies normales que le Créateur nous a données pour cette double communication, reste le droit certain et inaliénable de l'homme.

Ce droit, je le dis, est certain et inaliénable.

Dieu nous a donné des sens pour communiquer avec la nature, et avec toute la nature. Nul n'a le droit de limiter cette virtualité que le Créateur nous a donnée.

Dieu nous a donné de même des instincts et des sentiments qui nous rapprochent sous divers rapports de tous nos semblables. Il a révélé lui-même par l'humanité les formes essentielles de ces rapports. Violer ces formes essentielles est un crime, et est punissable comme tel. Mais entrer en rapport avec nos semblables en nous conformant à ces règles essentielles est notre droit.

Il est évident, au surplus, que la tendance de l'homme et de chaque homme est de ne pas laisser limiter ce droit de communication avec tous les hommes et toutes les choses. Qui voudrait en effet reconnaître une telle limitation? Est-ce le savant que vous prétendriez borner ainsi? Le savant veut tout connaître; c'est ce qu'il appelle sa liberté. Est-ce l'artiste? Il cherche le beau dans tout l'univers; et c'est là qu'il met sa liberté. Est-ce l'industriel? il voudrait tout posséder, pour

tout féconder; et c'est là ce qu'il nomme sa liberté. De quel droit donc, encore une fois, confineriez-vous l'homme et le borneriez-vous à un coin de cette sphère qu'il a sous les pieds et de cette sphère qu'il a sur la tête? Le borner, le limiter, c'est faire une prison autour de lui; cette prison, fût-elle un palais, n'en serait pas moins une prison et un acheminement à ces pénitentiaires d'aujourd'hui où l'on a trouvé le moyen d'anéantir l'homme par la solitude.

Donc, en résumé, la destination de l'homme n'est pas de se mettre en rapport direct avec tous les hommes ni avec tous les objets de l'univers. Mais c'est son droit de le faire, puisqu'il en a véritablement la puissance; et c'est la reconnaissance de ce droit qui fait la liberté de l'homme.

CHAPITRE III.

LA FAMILLE, LA PATRIE, LA PROPRIÉTÉ, SONT LES TROIS MODES NÉCESSAIRES DE LA COMMUNION DE L'HOMME AVEC SES SEMBLABLES ET AVEC LA NATURE.

Ainsi j'admets, dès le début, l'existence nécessaire des trois modes de la communion de l'homme avec ses semblables et avec la nature. Cette prétendue infinité que l'on voudrait donner à l'homme en détruisant la famille, la cité, la propriété, détruirait l'homme du même coup.

Je disais tout à l'heure que limiter l'homme d'une façon absolue à une certaine communion avec ses semblables et avec

la nature, sans extension possible, c'était faire une prison autour de lui, et anéantir sa virtualité par la solitude. Mais, à l'inverse, on anéantirait également l'homme par un autre genre de solitude, si on voulait lui refuser une communion précise et déterminée avec certains de ses semblables et certains êtres de la nature. Car ce serait encore, dis-je, faire la solitude autour de lui. Ce serait, il est vrai, la solitude dans le désert du Sahara, au lieu d'être la solitude entre quatre murs; mais l'effet destructif serait le même. L'homme n'existe pas plus dans le fini resserré et absolument limité que dans l'infini. Il a besoin du fini et de l'infini, comme il a besoin de la terre qui est sous ses pieds et du ciel qui est sur sa tête.

Il est si vrai que l'homme a besoin de famille, de patrie, de propriété, que l'homme individuel, dans une autre hypothèse, n'a plus même de nom. Il ne peut ni se nommer lui-même, ni être nommé où qualifié par d'autres; et il n'a plus de nom, parce qu'il n'existe plus. Il ne reste de lui qu'une virtualité, mais une virtualité tout à fait inconnue, dont les manifestations antérieures n'ont laissé aucune trace, et qui, par conséquent, est aussi insaisissable et incaractérisable pour lui-même que pour les autres.

Vous ne voulez ni famille, ni pâtrie, ni propriété: mais ne voyez-vous pas que c'est anéantir l'homme, et jusqu'au nom de l'homme? Vous ne voulez pas de famille : donc plus de mariage, plus d'amour stable; donc plus de père, plus de fils, plus de frères. Vous voilà sans relation avec aucun être dans le temps, et sous ce rapport déjà vous n'avez plus de nom. Vous ne voulez pas de patrie : vous voilà donc seul au milieu du milliard d'hommes qui peuplent aujourd'hui la terre; comment voulez-vous que je vous distingue dans l'espace au milieu de cette multitude? Dès que vous n'avez plus de nom pour

moi dans ce milliard d'hommes, vous cessez d'être à mes yeux. Enfin vous ne voulez pas de propriété : mais pouvez-vous vivre sans corps? Je ne vous dirai pas qu'il faut nourrir ce corps, le vêtir, le préserver de mille atteintes, et que vous ne pouvez satisfaire aucun de ces besoins sans vous approprier certaines choses; mais je vous dirai que ce corps lui-même est une propriété. Ce corps n'est pas vous, quoiqu'il soit de vous; il est à certains égards une chose et une véritable propriété relativement à la force qu'il manifeste. Par conséquent, cette force ne pouvant se montrer et agir indépendamment de lui, supprimer la propriété, ce serait supprimer cette force.

Il est de toute certitude métaphysique que l'idée de l'individualité de chaque homme disparaît, si l'on anéantit l'idée de cet homme en tant qu'ayant une famille, une patrie, et une propriété.

Pour que l'homme existe à ses propres yeux et aux yeux des autres, il ne suffit pas qu'il soit une virtualité, il faut que cette virtualité se soit déjà manifestée; il faut donc qu'elle soit définie, délimitée jusqu'à un certain point, marquée par conséquent au coin du passé. Le passé doit donc se montrer dans l'homme : seulement le passé ne doit pas enchaîner l'avenir.

Aussi, comme je l'ai déjà dit, sauf les solitaires de la Thébaïde, jamais utopiste, jamais rêveur n'a poussé l'absurdité jusqu'à vouloir abolir à la fois ces trois modes de la communion de l'homme avec ses semblables et avec la nature. Les sectaires et les utopistes se sont retranchés à essayer de détruire un ou deux de ces trois modes nécessaires au profit du troisième.

Il faut reconnaître et nous reconnaissons que l'homme est à la fois produit et défini : .

1° Par ceux qui l'ont engendré, qui lui ont donné la vie, et par conséquent aussi par ceux auxquels lui-même transmet la vie;

2° Par ceux avec qui il vit en société;

3° Par la portion de choses qui se trouve être en sa puissance.

De là trois sphères sans lesquelles il ne peut être :

1° La famille;

2° La société, ou la cité, ou la patrie;

3° La propriété.

Mais cette triple limite qui l'enserre peut être une limite absolue qui pèse sur son existence et l'enchaîne, ou simplement le point de départ, le moyen et le champ même de cette existence. Je suis issu de mes ancêtres; mais si je ne puis faire et penser que ce qu'ont fait et pensé mes ancêtres, me voilà enchaîné, me voilà esclave. Je fais société avec les hommes qui m'entourent; mais si cette société est absolue, me voilà enchaîné, me voilà esclave. J'ai en ma possession une certaine portion de la nature extérieure ou de la nature modifiée par le travail de l'homme; mais si on limite ma part à cette portion que j'occupe actuellement, me voilà encore enchaîné, me voilà encore esclave.

Ainsi, comme je l'ai déjà dit, ces trois choses, qui sont excellentes en elles-mêmes et nécessaires, peuvent par leur excès devenir mauvaises. La famille peut absorber l'homme; la nation peut l'absorber; la propriété peut l'absorber aussi. L'homme peut devenir l'esclave de sa naissance, l'esclave de son pays, l'esclave de sa propriété.

LIVRE TROISIÈME.

DU MAL, ET DE SON REMÈDE.

CHAPITRE PREMIER.

LA FAMILLE, LA PATRIE, LA PROPRIÉTÉ, DOIVENT ÊTRE ORGANISÉES DE MANIÈRE A SERVIR A LA COMMUNION INDÉFINIE DE L'HOMME AVEC SES SEMBLABLES ET AVEC L'UNIVERS.

L'homme, en effet, jusqu'à présent, a été esclave simultanément de ces trois choses, et suivant les époques, il a successivement été asservi d'une manière prédominante soit à la famille, soit à la nation, soit à la propriété; il n'a pas encore été véritablement homme. Il deviendra homme sans cesser pour cela d'avoir une famille, une nation, une propriété.

Que la famille soit telle que l'homme puisse se développer et progresser dans son sein sans en être opprimé.

Que la nation soit telle que l'homme puisse se développer et progresser dans son sein sans en être opprimé.

Que la propriété soit telle que l'homme puisse s'y développer et y progresser sans y être opprimé.

Voilà le programme de l'avenir. Mais résumons d'abord le passé.

Ou plutôt d'abord prouvons sans détour que *le passé est le mal*, et qu'il est le mal uniquement parce que ni la famille, ni la nation, ni la propriété n'y furent organisées de façon que l'homme pût se développer et progresser librement au sein de cette famille, de cette cité, de cette propriété. Quand nous aurons découvert d'où est venu le mal dans le passé, quand nous aurons établi ce qu'on pourrait justement appeler la loi du bien et du mal, soyons sûrs que l'histoire ne nous manquera pas, et confirmera une loi fondée sur la nature même des choses.

Il y a trois manières de détruire la communion de l'homme avec tous ses semblables et avec l'univers, communion qui, comme nous l'avons montré, est le droit de l'homme.

Il y a une première manière de parquer les hommes : c'est de diviser les hommes dans le temps, c'est-à-dire de ne reconnaître à chacun pour ancêtres que ses ancêtres naturels, de nier toute réversibilité d'une famille sur une autre, d'établir, au contraire, une absolue réversibilité dans chaque famille, de rattacher tout à la naissance, de subordonner le fils au père qui l'a engendré, et de faire de l'homme un *héritier*.

Il y a une seconde manière de parquer les hommes : c'est de diviser les hommes dans l'espace, de composer des agrégations d'hommes, non seulement distinctes entre elles, mais hostiles les unes aux autres, sous le nom de nations, de subordonner l'homme à la nation, et de faire de l'homme un *sujet*.

Il y a une troisième manière de parquer les hommes : c'est de diviser la terre ou en général les instruments de production, et d'attacher les hommes aux choses, de subordonner

l'homme à la propriété, de faire de l'homme un *propriétaire*.

Il n'y a que ces trois manières de diviser le genre humain et d'asservir l'homme.

Il est évident d'abord qu'il n'y a que ces trois manières de diviser le genre humain, puisqu'elles comprennent le temps, l'espace, et les choses. Mais je dis de plus qu'il n'y a que ces trois manières d'asservir l'homme, et ceci mérite considération.

Jusqu'ici on s'est attaché à signaler et à combattre le despotisme soit dans la famille, soit dans la cité, soit dans la propriété, en considérant soit la famille en elle-même, soit la cité en elle-même, soit la propriété en elle-même. On n'a pas vu que le despotisme dans la famille, dans la cité, dans la propriété, était corrélatif à la fragmentation du genre humain; que le mal, donc, qui résultait de la famille, de la cité, de la propriété, provenait de cette fragmentation ou division du genre humain. En d'autres termes, à l'exception de quelques grands législateurs religieux, jamais politique n'a vu nettement pourquoi la famille, ou la cité, ou la propriété, engendre le mal et le despotisme.

Si la famille, la cité, la propriété ont jusqu'ici engendré tant de maux, et si l'homme y a trouvé de si lourdes chaînes, ce n'est pas, encore une fois, que ces choses soient mauvaises en elles-mêmes, ni que la nature humaine soit mauvaise; mais c'est que ces choses, au lieu d'être organisées de façon à servir à la communion indéfinie de l'homme avec ses semblables et avec l'univers, ont été, au contraire, tournées contre cette communion de l'homme avec ses semblables et avec l'univers, c'est-à-dire, comme nous l'avons prouvé, contre le droit de l'homme et contre son besoin.

La famille, la patrie, la propriété, sont des choses finies

qui doivent être organisées en vue de l'infini. Car l'homme est un être fini qui aspire à l'infini. Le fini absolu est pour lui le mal. L'infini est son but; l'indéfini son droit.

Que cet indéfini donc, qui est le progrès, lui soit refusé; que la famille, la cité, la propriété, soient organisées en vue du fini, et voilà le mal sur la terre; voilà la nature humaine violée dans son essence; voilà l'homme esclave, et malheureux parcequ'il est esclave.

Je prendrai la famille pour exemple. La famille existe bien essentiellement et par elle-même; mais la famille n'existe pas indépendamment du genre humain. Donc, ou la famille sera organisée en vue d'elle seule, et par conséquent contre le genre humain, ou elle sera organisée en vue d'elle-même et du genre humain. Si elle est organisée en vue d'elle seule et contre le genre humain, elle est mauvaise, et l'homme y est esclave. Si, au contraire, elle est organisée en vue du genre humain et de la communion avec tout le genre humain, elle est bonne, et l'homme y est libre.

Je dirais la même chose de la cité et de la propriété.

Tout le mal du genre humain vient donc des *castes*. Aussitôt que dans votre idéal de société et de politique vous faites entrer le genre humain tout entier, le mal cesse et disparaît de cet idéal.

La vraie loi de l'humanité, c'est que l'homme individu tend, par la famille, la patrie, et la propriété, à une communion complète, soit directe, soit indirecte, avec tous ses semblables et tout l'univers, et qu'en bornant à une partie plus ou moins restreinte cette communion par la famille, par la cité, par la propriété, il en résulte nécessairement une imperfection et un mal. La famille est un bien, la famille caste est un mal; la patrie est un bien, la patrie caste est

un mal ; la propriété est un bien, la proprété caste est un mal.

CHAPITRE II.

ORIGINE DU MAL DANS LA SOCIÉTÉ HUMAINE.

Ce point est si important, qu'il est nécessaire que nous le considérions de nouveau et avec beaucoup d'attention.

Je dis donc encore une fois que diviser absolument, et sans autre idée supérieure, le genre humain en nations, en familles, en propriétés, c'est introduire par là même le mal dans la famille, dans la cité, dans la propriété ; à quoi j'ajoute que tous les maux de la famille, de la cité, de la propriété, que l'on attribue à ces choses mêmes et aux passions naturelles à l'homme, ne viennent, d'une façon absolue, ni de ces choses, ni des passions de l'homme, mais de l'ignorance de l'homme et de l'absence d'un principe supérieur suivant lequel la famille, la cité, la propriété, doivent être organisées pour être normales et véritablement bonnes.

On cherche la source du mal qui règne sur la terre. Le mal qui règne sur la terre, j'entends le mal qui règne dans la société humaine, vient de ce que l'essence de la nature humaine a été violée, parceque le principe de l'unité du genre humain, à travers le temps et l'espace, et de la solidarité mutuelle de tous les hommes, n'a pas encore été bien compris, ni véritablement appliqué. Aussi les Chrétiens avaient

ils raison de dire que Jésus, qui, suivant eux en sa qualité de Dieu, avait apporté le dogme de l'unité et de la fraternité parmi les hommes, avait par là même détruit la tache du péché originel. L'erreur des Chrétiens était de croire que Jésus fût Dieu; leur erreur était de croire que Jésus fût un homme exceptionnel au milieu du genre humain; leur erreur aussi était de croire que sa doctrine n'avait pas été pressentie et même connue avant lui : mais ils avaient parfaitememt raison de soutenir que cette Doctrine de la communion, de l'unité, de la fraternité, frappait le mal dans sa racine. Ils avaient parfaitement raison, en ce sens, d'opposer Jésus à Adam, et de faire de Jésus le rédempteur d'Adam.

Cherchons, en effet, la cause du mal.

Le droit de l'homme, conforme à l'essence et au besoin de sa nature, est comme nous l'avons vu, le droit de communier avec tous ses semblables et avec tout l'univers. La famille, la patrie, la propriété, n'existent même qu'en vertu de ce droit. Donc, si, au lieu de tendre à l'extension de la communion générale des hommes entre eux et avec l'univers, elles tendent à la négation ou à la restriction du droit même qui les fonde, il en résulte nécessairement un mal; ou plutôt de là résulte tous les maux.

Oui, c'est ainsi que le despotisme s'étant introduit dans la famille, dans la patrie, dans la propriété, le mal a corrompu toute chose.

Prenez tous les genres de despotisme qui résultent de la famille, de la patrie, de la propriété; vous n'en trouverez pas un seul qui ne vienne originairement de ce que le principe de la communion générale des hommes entre eux et avec l'univers a été blessé dans l'institution de la famille,

de la patrie, de la propriété. Donc, pour employer la langue théologique, c'est vraiment là le péché originel.

Quelle multitude de maux résultent de la famille! Mais voyez si tous ces maux ne viennent pas de ce que la famille s'est isolée, s'est murée, s'est fermée, s'est faite caste. Quelle multitude de maux résultent de la cité! Mais voyez si ces maux ne viennent pas de ce que la cité s'est isolée, s'est murée, s'est fermée, s'est faite caste. Enfin quelle multitude de maux résultent de la propriété! Mais voyez si également tous ces maux ne viennent pas de ce que la propriété s'est isolée, s'est murée, s'est fermée, s'est faite caste.

Faut-il donc répéter à cet égard ma démonstration? Elle est évidente, ce me semble, et irrécusable. La voici dans toute sa rigueur métaphysique.

La vie de l'individu, à chaque moment de son existence, est à la fois subjective et objective. Or, qui lui fournit la partie objective de sa vie, c'est-à-dire quel est son objet? C'est l'homme et la nature extérieure, toujours l'homme et la nature extérieure, et rien que cela. Donc l'homme *objet* recèle en lui une partie de la vie de l'homme *sujet*. Donc le perfectionnement de l'homme importe à l'homme. Donc le genre humain est solidaire. Donc aussi toutes les barrières qui séparent d'une façon absolue les hommes, soit dans le temps, soit dans l'espace, et qui s'opposent ainsi à leur communication mutuelle et à leur perfectionnement, appauvrissent, amoindrissent la vie de l'individu. Vous ne pouvez pas oblitérer la portion objective de ma vie sans me blesser dans ma vie subjective. Si vous détruisez la possibilité de ma communication avec les autres hommes mes semblables, vous anéantissez en moi mon objet possible; par conséquent c'est m'anéantir moi-même, et c'est violer mon droit.

Je démontrerais de la même façon la même chose pour l'univers. La communication avec l'univers est mon droit. Vous ne pouvez pas absorber l'univers sans m'anéantir. Vous ne pouvez donc pas non plus établir des barrières absolues qui limitent invariablement ma propriété, c'est-à-dire ma communion avec l'univers, sans blesser ma vie, puisque l'univers tout entier est mon objet possible, et que virtuellement l'univers m'appartient, à cause que, par la volonté du Créateur, il est l'objet dont je suis le sujet.

De là une première forme du mal, la forme relative à l'opprimé, c'est-à-dire la privation, la souffrance, l'esclavage. De là aussi le droit des opprimés.

Mais rendons grâces à Dieu! Voici le mal qui des opprimés remonte aux oppresseurs. Si le mal n'avait été le mal que pour les opprimés, le mal aurait été éternel.

Mais du principe même de la vie, du principe qui fait l'homme objet de l'homme, et qui par là unit l'homme à l'homme et identifie virtuellement tous les hommes, en sorte qu'au fond et en Dieu il n'y a pas des hommes séparés et absolument distincts, mais l'homme; de ce principe, dis-je, surgit une conséquence qui va détruire le mal par lui-même.

Voici cette conséquence : c'est que vous ne pouvez pas faire le mal sans vous faire du mal à vous-même. Puisque je suis votre objet comme vous êtes le mien, puisque votre vie a besoin objectivement de la mienne, comme la mienne a besoin objectivement de la vôtre, je vous défie de me rendre malheureux sans vous nuire à vous-même. Si vous me faites esclave, vous voilà despote. C'est un malheur d'être esclave, mais c'est un malheur d'être despote. Homère a dit : « Quand » un homme tombe dans l'esclavage, Jupiter lui enlève la » moitié de son âme. » Cela est beau et vrai; mais Homère

aurait pu ajouter que cette moitié de l'âme enlevée à l'esclave va s'attacher au maître, comme une furie vengeresse, pour le tourmenter et le perdre.

La Bible, plus inspirée qu'Homère, a un mot admirable pour rendre cette solidarité du despote avec son esclave, du meurtrier avec sa victime. Caïn tue son frère Abel : « Et » l'Éternel dit à Caïn : Où est Abel, ton frère? Et Caïn lui » répondit : Je ne sais; suis-je le gardien de mon frère, moi? » Et Dieu dit : Tu seras maudit même par la terre, qui a ou- » vert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton » frère; car quand tu laboureras la terre, elle ne te rendra » plus son fruit. » C'est qu'en effet Caïn s'est frappé lui-même en frappant Abel. Il a beau dire qu'il n'en était pas le gardien; Dieu, qui les a créés l'un pour l'autre, lui demande où est son frère; c'est-à-dire que la conscience de Caïn, que la Bible ici fait parler par la bouche de Dieu, lui redemande son frère, parceque son frère est l'objet nécessaire de sa vie. Et vainement, après avoir perdu par son crime son objet semblable à lui, chercherait-il à compenser cette perte de sa nature en s'attachant à l'objet non semblable à lui, l'univers extérieur : il se trouve que cet univers est devenu moins fécond pour Caïn par le meurtre d'Abel. Ils devaient tous deux ensemble féconder l'univers; le meurtre du frère par le frère rend la terre stérile même pour le meurtrier. C'est ainsi, en effet, que la stérilité régna partout où régna l'esclavage, et qu'aujourd'hui même la misère assiége souvent les riches dans nos cités, parceque leurs frères les travailleurs sont encore esclaves.

Donc une seconde forme du mal, relative cette fois au méchant et à l'oppresseur, résulte de la violation de la loi de l'unité et de la communion générale des hommes. Le méchant est

atteint lui-même par le mal qu'il fait; il est atteint, dis-je, en vertu du principe même de la vie, qui, par l'objectivité nécessaire, lie indivisiblement sa subjectivité à celle des autres. On se demande ce que c'est que le mal moral. Ce n'est pas autre chose que le blessement de la loi dont nous parlons. La loi de la vie emportant l'objectivité unie à la subjectivité, le mal moral, c'est-à-dire le mal dans le méchant, est le résultat de la subjectivité qui s'est blessée elle-même en se blessant dans son objet nécessaire. Vous rejetez, vous persécutez vos semblables : c'est donc que vous n'aimez pas vos semblables; c'est donc que vous n'aimez pas. Vous voilà donc atteint par le défaut d'aimer. Que devient donc votre vie? que devient en vous la subjectivité? Elle souffre, non seulement faute d'objet, mais faute d'être capable d'avoir un objet, et le défaut d'aimer devient son supplice. Vous voilà qui, par degrés, ressemblez à ce Satan dont sainte Thérèse disait si admirablement : « Le malheureux ! il n'aime pas. » Ou plutôt c'est là Satan lui-même ! il n'y a pas d'autre Satan.

Il en est ainsi de tous les vices, de toutes les corruptions de notre âme. Cette seconde forme du mal est donc encore, au fond, la privation, la souffrance, et en ce sens l'esclavage. Oui, le despote, en se faisant despote, devient esclave. Le cupide, en dépouillant ses frères, s'appauvrit. Le cruel, en tourmentant ses frères, se déchire lui-même. En sorte que le Christianisme a encore eu raison d'appeler esclavage et loi d'esclavage aussi bien le mal de l'oppresseur que le mal de l'opprimé.

Que ce mal de l'oppresseur, qui au fond est esclavage et privation, prenne néanmoins, relativement au mal de l'opprimé, un aspect différent, cela est certain. Extérieurement, ce mal de l'oppresseur ressemble à la puissance et à l'abon-

dance. Mais la réparation se fait et l'équilibre se rétablit à l'intérieur, et dans la virtualité invisible des choses.

C'est encore la vie et la loi de la vie qui amène cette réparation, et rétablit cet équilibre. Le mal fait à l'opprimé passe du même coup à l'oppresseur. L'oppresseur, en effet, est, comme l'opprimé, sensation-sentiment-connaissance, c'est-à-dire homme. Qu'il fasse donc du mal à son semblable, et, en blessant l'homme hors de lui, il blesse l'homme en lui. Car son semblable est en lui, pour ainsi dire; son semblable est lui; et il ne peut blesser l'homme sans se blesser lui-même. Vous voilà entouré de richesses arrachées par vous à vos frères; vous êtes riches, dites-vous! Non, vous êtes pauvre. Vous avez appauvri vos frères; vous vous êtes appauvri vous-même. Vous n'êtes riches qu'extérieurement, vons êtes pauvre intérieurement et dans votre âme. Vous étiez fait pour aimer vos semblables, et voilà que vous avez préféré n'aimer que les choses. Vous étiez sensation-sentiment-connaissance, et voilà que vous avez renoncé au sentiment et à la connaissance, pour vous attacher à la sensation. Croyez-vous que l'être en vous ne souffre pas de cette privation de sentiment et de connaissance? Vous ne vous sentez pas souffrir, dites-vous; tout entier à la sensation, vous accomplissez la même métamorphose que les compagnons d'Ulysse sous la baguette de Circé. Mais êtes-vous sûr de ne pas souffrir? Poussez la métamorphose jusqu'au bout, et, devenant tout-à-fait stupide et complètement insensible, vous voilà le plus pauvre des hommes; car vous manquez de ce que la nature a donné à tous les hommes et vous avait donné, le sentiment et l'intelligence. Donc, par le fait même de la vie, en outrageant la nature humaine hors de vous, il se trouve que vous avez outragé la nature humaine en vous;

et qu'en appauvrissant les autres sous le rapport de la sensation, vous avez par une correspondance mystérieuse, mais nécessaire et infaillible, appauvri l'homme en vous, sous le rapport du sentiment et de l'intelligence.

Je démontrerais la même correspondance nécessaire produisant le mal moral dans toutes les actions et pour tous les vices qui souillent le méchant. Je démontrerais que, de la violation de la loi d'unité et de communion, résulte inévitablement la seconde forme du mal parmi les hommes, le mal de l'oppresseur, c'est-à-dire du violateur de cette loi.

Au premier coup d'œil, sans doute, et si on n'envisage pas le but final du développement de l'humanité, il semble que ce mal que le méchant se fait à lui-même n'est qu'un mal de plus dans le monde, et qu'à la première forme du mal, la privation, la souffrance, l'esclavage, vient seulement s'ajouter une seconde forme du mal, le despotisme, la cruauté, l'avarice. Mais on ne peut nier du moins que le mal du méchant ne serve à détruire son œuvre, et à amener la fin du mal. Car le méchant se blessant lui-même en blessant son frère, et se rendant ainsi lui-même malheureux par l'effet de la loi divine qui fait les hommes solidaires, il s'ensuit que le méchant lui-même aspire indirectement à voir finir le mal, et régner cette unité et cette communion contre laquelle sa méchanceté s'est armée.

Donc ce qui reste, par dessus toute chose, et sur les ruines du mal, c'est cette volonté divine qui a mis le bien dans l'unité et dans la communion.

Qu'il faille du temps à l'humanité pour parcourir la série du mal, et pour arriver à reconnaître et à embrasser la loi divine qui a mis le bien de tous et de chacun dans l'unité et a communion, cela est incontestable. L'histoire n'est pas

autre chose que cette éducation successive du genre humain. Mais que fait le temps au principe que nous avons émis? Ce principe en est-il moins vrai, parce que le plus grand nombre des hommes ne l'a pas encore compris, quoique tous les grands législateurs religieux l'aient enseigné sous une forme ou sous une autre.

Laissons ce qui ne doit pas nous occuper ici, savoir la destinée providentielle et le but final de l'humanité, en d'autres termes sa marche toujours croissante, qui amènera le triomphe de la loi divine de l'unité et de la communion. Toujours est-il certain que tous les maux de l'humanité sortent de la violation de cette loi; nous venons de le démontrer.

La violation de cette loi produit le mal sous ses deux formes, mal de l'oppresseur et mal de l'opprimé, servitude et tyrannie, ou plutôt servitude de tout côté.

Or, cette violation de la loi divine est en grand la *caste*, sous ses trois formes de *famille caste*, de *patrie caste*, de *propriété caste*.

Pour être conforme à ma nature, et par conséquent pour être heureux et moral, j'ai besoin d'être intentionnellement et virtuellement en communion avec tous mes semblables, avec tout le genre humain, avec tout l'univers, et par là même avec l'Être Infini de qui procède et en qui respire et vit le genre humain et l'univers tout entier. Donc, dès l'instant où, soit en tant qu'ayant une famille, soit en tant qu'ayant une patrie, soit en tant qu'ayant une propriété, je ne suis pas intentionnellement et virtuellement dans cette communion, je deviens malheureux et immoral. Donc toute division du genre humain qui constitue la famille à part de cette communion intentionnelle avec le genre humain est immorale, et produit l'immoralité et le mal. Toute division du

genre humain qui constitue la patrie à part de cette même communion est également immorale, et produit également l'immoralité et le mal. Enfin toute division de l'univers ou de la propriété, qui constitue la propriété, et par conséquent l'homme, à part de la communion avec tout l'univers, est également immorale, et produit nécessairement l'immoralité et le mal.

Si ces raisonnements sont certains, si cette loi est évidente, il s'ensuit, je le répète, que tous les maux et toute l'immoralité du genre humain viennent de ce que la loi d'unité et de communion universelle a été jusqu'ici constamment blessée dans l'idée qu'on s'est formée de la famille, de la patrie, de la propriété, en divisant et abstrayant la famille, la patrie, la propriété, au lieu de les tenir unies au genre humain tout entier et à tout l'univers.

C'est ainsi, je le répète, que le mal s'est répandu parmi les hommes; et le Christianisme, je le redis encore, n'a pas cru vainement que l'idéal de l'unité en Dieu et de la fraternité universelle était le remède efficace de la tache du mal ou du péché.

CHAPITRE III.

DE LA CHARITÉ, REMÈDE DU MAL.

Nous venons, je crois, de démontrer métaphysiquement un grand principe de morale et de politique, ou plutôt le principe fondamental de la morale et de la politique.

Les anciens sages, Confucius, Jésus, avaient dit : *Aimez votre prochain comme vous-même.*

On n'a pas encore bien compris, ce me semble, la profondeur de leur parole. La philosophie en donne aujourd'hui la démonstration en ajoutant : *Votre prochain, c'est vous-même ; car c'est votre objet.*

La vie est une communion : communion avec Dieu, communion avec nos semblables, communion avec l'univers. Mais l'homme ne peut communier directement ni avec Dieu, ni avec les créatures autres que l'homme ; tandis qu'au contraire, par la communion avec l'homme, il peut communier légitimement et normalement avec Dieu et l'univers. S'il délaisse sa communion nécessaire avec ses semblables, pour s'attacher aux espèces inférieures de la création, il dégénère de sa nature d'homme, sans pouvoir se faire semblable à ces espèces inférieures auxquelles il s'attache. Si également il délaisse sa communion nécessaire avec ses semblables, pour s'attacher à une communion directe avec Dieu, cette communication directe avec l'Être Infini étant impossible, il dégénère également de sa nature d'homme, et ne devient point pour cela semblable à Dieu. Dans le premier cas, il essaie vainement de se faire *sensation*, et il souffre ; et justement, parce que sa nature normale est d'être sensation-sentiment-connaissance indivisiblement unis. Dans le second cas, encore, il essaie vainement de se faire *connaissance*, et il souffre ; et justement, parce que sa nature normale est d'être sensation - sentiment - connaissance indivisiblement unis.

Au contraire, si, reconnaissant sa vraie nature, il communie directement avec ses semblables, indirectement avec Dieu dans une communion directe avec ses semblables, in-

directement avec l'univers dans une communion directe avec ses semblables, l'homme est dans sa nature et dans la vérité.

Aimez donc votre prochain, parce que votre prochain vous est uni dans la vie, et qu'en ce sens votre prochain, c'est vous-même. Apprenez à vous aimer là où vous êtes, c'est-à-dire dans vos semblables, dont l'existence manifeste, au premier chef, votre existence. Vous ne sauriez échapper à cette loi d'amour et d'union; vous ne sauriez du moins la violer sans souffrir. Car vous êtes indivisiblement sensation-sentiment-connaissance; et votre connaissance consiste, au premier chef, à reconnaître cette loi; votre sentiment consiste à l'aimer et à la vouloir; votre sensation ou votre activité consiste à la pratiquer. Et si vous ne savez pas la reconnaître, l'aimer, la pratiquer; par un effet nécessaire, par une correspondance qui tient à cette loi elle-même, et qui en est un corrollaire identique avec elle, vous violez l'essence de votre nature; et du même coup, par conséquent, vous vous corrompez et vous souffrez.

Que deviennent tous les sophismes de l'égoïsme devant cette loi de la vie que nous venons de démontrer! Puisque notre vie est liée à ce point à celle de nos semblables, puisque nous sommes unis à l'humanité, puisque nos semblables au fond c'est nous, encore une fois que devient l'égoïsme, et que deviennent les fausses doctrines fondées sur l'intérêt individuel et égoïste de chacun? Évidemment l'égoïsme tourne à sa propre défaite; il se détruit par lui-même. Vous voulez vous aimer : aimez-vous donc dans les autres; car votre vie est dans les autres, et sans les autres votre vie n'est rien. Aimez-vous dans les autres; car si vous ne vous aimez pas ainsi, vous ne savez pas réellement vous aimer.

CHAPITRE IV.

SUITE.

—

Cette loi de l'unité et de la communion est si certaine et si évidente, qu'elle est apparue même aux philosophes les plus éloignés de toute religion.

Qu'est-ce en effet, je le demande, que la doctrine de l'*intérêt bien entendu* pris comme principe constitutif de la morale, à laquelle est venue aboutir, sous un de ses aspects principaux, la philosophie du dernier siècle?

Après avoir tout désuni, tout séparé, tout abstrait, après avoir réduit l'homme à la sensation, au pur fini, et nié sa solidarité avec le genre humain, après avoir nié jusqu'à l'Être Infini qui relie entre eux tous les êtres particuliers, voilà, au bout de leurs raisonnements, les philosophes de la sensation et de l'égoïsme qui prêchent à l'homme ainsi individualisé la vertu et l'union avec tous les hommes! C'est qu'ils étaient arrivés, malgré eux, par des considérations objectives et empiriques, ou plutôt encore par la voix instinctive du sentiment, que tous les sophismes du monde ne peuvent étouffer, à reconnaître cette unité de la vie qui fait de l'homme l'objet nécessaire de la vie de l'homme.

Mais quelle sanction avait cette doctrine? Comment le bien des autres fait-il mon bien? ou comment mon bien est-il lié à celui des autres?

La sanction qui manquait aux moralistes dont nous parlons, nous venons de la donner.

Ainsi, d'un côté, Jésus et tous les grands législateurs religieux ont fait un précepte de la charité, sans en apporter d'autre raison que la volonté de Dieu.

Et, d'un autre côté, les philosophes les plus irreligieux ont vanté la charité comme étant de notre intérêt.

Nous venons de démontrer, par la loi même de la vie, qu'en effet la charité est notre loi et notre intérêt.

LIVRE QUATRIÈME.

SOLIDARITÉ MUTUELLE DES HOMMES.

CHAPITRE PREMIER.

CE QU'IL FAUT ENTENDRE AUJOURD'HUI PAR CHARITÉ, C'EST LA SOLIDARITÉ MUTUELLE DES HOMMES.

Nous sommes partis de la nature de l'homme, considéré comme être individuel; nous sommes partis de son besoin, qui lui donne des droits sur ses semblables et sur l'univers, et qui lui donne même à cet égard un droit virtuel absolu; nous avons concédé ce droit, nous l'avons préconisé comme nécessaire, légitime, saint; en un mot, non seulement nous avons admis l'égoïsme humain, mais nous avons, pour ainsi dire, couronné cet égoïsme : et nous voilà néanmoins arrivés, par une suite de raisonnements nécessaires, à la charité. Il y a plus : la charité, dans son essence, n'avait pas encore été philosophiquement comprise; elle restait basée sur ce que l'on appelait Révélation, en même temps qu'elle servait, au besoin, de base à cette Révélation; on n'en avait pas donné, que nous sachions, une démonstration métaphysique;

et cette démonstration est sortie naturellement pour nous du principe même de l'égoïsme humain, de cet intérêt du *moi* dont nous étions partis.

Qu'est-ce à dire? tout le travail de la philosophie n'aboutirait-il qu'à confirmer, qu'à expliquer le précepte du Christianisme?

Non, évidemment. Car, tout en confirmant, tout en expliquant la charité, nous avons maintenu l'égoïsme. Nous l'avons, dis-je, maintenu; nous sommes partis de lui, nous ne l'avons pas quitté, nous ne l'avons pas nié; nous l'avons, au contraire, embrassé, et, comme je disais tout à l'heure, couronné.

Or, est-ce là ce qu'a fait le Christianisme?

Le Christianisme est la plus grande religion du passé; mais il y a quelque chose de plus grand que le Christianisme: c'est l'Humanité.

Le Christianisme est la vérité sans doute; mais puisque le monde l'a délaissé depuis trois siècles, il est évident que c'est une vérité incomplète, et par conséquent fautive à beaucoup d'égards; c'est une vérité qui a besoin de développements, et qui, développée comme elle doit l'être, cesse d'être le Christianisme, de même que le Mosaïsme développé et agrandi cessa d'être le Mosaïsme.

La charité du Christianisme est, par son imperfection, une des plus grandes preuves que l'on puisse citer de l'imperfection générale du Christianisme.

Vous me dites d'aimer mon prochain, vous me l'ordonnez au nom de Dieu. J'obéis. Mais dites-moi ce que je dois faire de l'amour de moi-même, que la nature a mis évidemment en moi, et que Dieu, par la voix de la nature, me commande de suivre, tandis que vous, au nom de

Dieu lui-même, me commandez d'aimer mon prochain.

Me voilà donc avec deux amours et deux tendances, dont vous ne me démontrez nullement l'harmonie possible : savoir, d'une part l'amour de moi-même ou du *moi*, ou l'égoïsme; et d'autre part, l'amour du prochain ou du *non-moi*, ou la charité. Et ces deux amours sont aussi saints l'un que l'autre. Car si vous me dites que l'amour du prochain est saint aux yeux de Dieu, il est évident aussi que l'amour de moi-même est nécessaire, et par conséquent légitime et saint aux yeux du Créateur de toutes choses.

Il est certain que le Christianisme a laissé l'humanité dans le vague et dans les ténèbres relativement à l'antinomie de l'égoïsme nécessaire et saint et de la charité également sainte et par conséquent nécessaire.

Tous les préceptes des maîtres les plus excellents du Christianisme ne sont jamais sortis de ce vague. La charité, comme ils l'ont conçue et enseignée, n'a jamais pu arriver à fonder une science véritable de la vie, parce qu'elle n'arrivait pas à relier le *moi* au *non-moi*, et qu'elle subalternisait l'égoïsme saint et nécessaire soit à l'amour des autres hommes, soit plutôt encore, comme je le montrerai tout à l'heure, à l'amour divin.

Aussi n'est-ce pas à tort que l'égoïsme ou le *moi* s'est philosophiquement relevé plus tard, pour combattre cette charité qui l'avait subalternisé sans l'éclairer et le satisfaire. Le monde a abandonné peu à peu cette doctrine si belle de la charité; et dix-huit siècles après que Jésus avait dit : « Aimez Dieu de tout votre cœur, et votre prochain comme vous-même, » il s'est trouvé des philosophes pour dire : « Aimez-vous vous-même, » et pour fonder la morale sur l'égoïsme et l'intérêt. Et quand ces philosophes renversaient

ainsi la parole de Jésus, l'humanité tout entière semblait leur donner raison, en ne reconnaissant pour évidente, pour légitime, et pour sainte, que cette loi de la nature qui met notre vie dans nos besoins, dans nos désirs, dans notre propre individualité. Preuve sans réplique que l'axiome moral du Christianisme est incomplet, et incapable, comme je viens de le dire, de fonder une science véritable de la vie.

C'est qu'en effet le Christianisme n'est qu'une prophétie par rapport au développemeut futur de l'esprit humain, et que, n'étant ainsi qu'une prophétie et un commencement, il n'a pas dû connaître nettement la loi de la vie sur laquelle se fonde le précepte divin de la charité. Dans cette loi, ainsi que nous venons de le voir, la charité et l'égoïsme, ou, pour employer un terme non repoussant, la liberté humaine, se tiennent au point de ne faire qu'un. La liberté humaine sort de la charité, ou de la communion avec nos semblables et avec l'univers, de même que la charité résulte du droit individuel que nous avons à cette communion, c'est-à-dire, en d'autres termes, de notre intérêt et de notre égoïsme. En un mot, dans cette loi de la vie, l'identité du *moi* et du *non-moi* se révèlent. Le Christianisme n'a pas saisi assez fortement cette concaténation, et a laissé échapper le lien nécessaire, l'union indispensable du *moi* et du *non-moi* dans le phénomène de la vie.

CHAPITRE II.

TRIPLE IMPERFECTION DE LA CHARITÉ DU CHRISTIANISME.

Certes, je ne veux pas dire que Jésus et les autres fondateurs du Christianisme aient ignoré absolument le principe métaphysique qui est la base véritable de la charité. J'ai montré au contraire dans un autre écrit (1) que longtemps même avant Jésus, les Esséniens, ses prédécesseurs, avaient eu le sentiment profond de cette vérité. Il est certain d'ailleurs que le Christianisme, dont le principal symbole a été la Communion ou l'Eucharistie, a connu et enseigné jusqu'à un certain point, et sous des voiles, cette loi de la vie qui fait que l'être ne vit pas seulement par lui-même, mais par la communion avec ses semblables et avec l'univers. Néanmoins on peut dire, sans craindre de se tromper, que le Christianisme n'a pas démontré son précepte de la charité, et ne l'a pas nettement rapporté à la vérité métaphysique qui en est la source; d'où il est résulté que ce précepte, tel que le Christianisme l'a exposé, est fort incomplet : aussi a-t-il donné lieu à beaucoup d'erreurs.

Dans quel monument du Christianisme, je le demande, le principe de la charité est-il exposé et démontré d'une façon métaphysique? Nulle part. Le lien mystérieux qui, au sein du Christianisme, unissait le principe moral de la charité au sacrement de l'Eucharistie, est resté voilé pour les

(1) *De l'Égalité*, deuxième partie.

Chrétiens, au point que la charité était pour eux une chose et l'Eucharistie une autre. L'Eucharistie, comme on dit, était un *mystère.*

Aussi, bien qu'inspirée par la loi de la vie, la charité du Christianisme ne répond pas exactement à cette loi, et n'en est pas le reflet fidèle. Le Christianisme, comme je le disais tout à l'heure, a manqué le rapport de l'égoïsme saint et de la charité, en d'autres termes le lien nécessaire, l'identité au fond, et par conséquent l'identification du *moi* et du *non-moi.* D'où il est résulté que sa charité est restée sans rapport avec la liberté humaine. D'où il est résulté que le *moi,* ou la liberté humaine, cherchant son objet, s'est élancée vers l'amour direct de l'Être Infini ou de Dieu. D'où il est résulté que le *non-moi,* le semblable, a été lui-même délaissé et dédaigné par cette charité qui, d'après l'apparence et le nom, semblait uniquement faite pour ce *non-moi,* pour ce semblable.

Trois défauts, en effet, nous frappent dans la charité du Christianisme :

1° Le *moi,* ou la liberté humaine, abandonnée; l'égoïsme nécessaire et saint dédaigné, foulé aux pieds; la nature méprisée, violée.

2° Le *moi,* ou la liberté humaine, tournée directement vers Dieu; l'être fini aspirant directement à n'aimer que l'Être Infini.

3° Le *non-moi,* ou le semblable, dédaigné dans la charité même; aimé en apparence seulement, et par une sorte de fiction, en vue de Dieu, unique amour du Chrétien.

Le Chrétien fervent, tourné uniquement vers Dieu, n'aimait réellement ni lui-même ni les autres, et se trompait en croyant aimer Dieu comme Dieu veut être aimé.

C'est en effet au pur amour de Dieu et au renoncement de toutes les créatures que sont venus aboutir tous les docteurs un peu profonds du Christianisme. Tandis que la charité prenait pour le vulgaire un air d'humanité, tandis que le vulgaire cherchait là une règle pratique de conduite et de vie, les vrais penseurs du Christianisme comprenaient bien que la charité du Christianisme n'avait réellement que Dieu pour objet, et que cette charité, entendue par le vulgaire comme l'amour des hommes, n'était réellement qu'un amour abstrait pour Dieu.

Il est aisé de se rendre compte de l'imperfection de la charité du Christianisme sur ces trois points.

1° Vous ne voulez pas vous aimer vous-même. Mais pouvez-vous vivre et pourtant ne pas vivre? Vainement vous repoussez la nature; vainement vous condamnez, comme frappées d'un vice inné, radical, et incorrigible, les aspirations humaines de votre âme. Ne pas vous aimer, c'est ne pas aimer la vie, puisque la vie comprend nécessairement ce *vous* que vous ne voulez pas aimer; et ne pas aimer la vie, c'est aimer la mort, c'est-à-dire le néant.

2° Vous ne voulez avoir pour objet que Dieu, l'Être Infini. Mais l'Être Infini ne se manifeste pas à vous sans *vous* et sans *autrui*. Dieu, donc, ne se manifestant pas autrement, et ne vous apparaissant que dans un acte qui vous fait sentir en même temps votre propre existence et celle d'autrui, ne veut pas être aimé d'une autre façon, c'est-à-dire veut qu'en l'aimant vous ayez en même temps conscience de vous-même et d'autrui. Dieu ne demande pas à être mis hors de nous, et adoré à cette distance où le Christianisme l'avait placé. Dieu veut vivre en nous, et n'a pas besoin de se placer hors de nous pour nous commander. N'est-il pas dans toutes

les créatures, sans être ni aucune de ces créatures, ni toutes ces créatures ensemble? Il intervient dans la vie, et ne se manifeste que là : conservez donc la vie, si vous voulez communiquer avec lui. Aimez donc Dieu; mais ne prétendez pas l'aimer directement et pour ainsi dire face à face. Il est l'infini, et vous êtes le fini. Le fini ne peut communiquer directement avec l'infini. Le fini ne peut communiquer avec l'infini que par l'intermédiaire de la vie, laquelle renferme à la fois le fini et l'infini. Donc aimer Dieu vous ramène toujours, en dernière analyse, à la vie, qui comprend le fini, le *moi* et le *non-moi*, un sujet et un objet, de même qu'elle comprend aussi l'infini, c'est-à-dire une intervention de l'Être universel par laquelle le *moi* et le *non-moi*, le sujet et l'objet, se distinguent tout en s'unissant.

3° Enfin, vous ne voulez pas aimer véritablement vos semblables, puisque vous ne voulez réellement aimer que Dieu: Mais c'est encore ici la même chose que pour l'éloignement de vous-même. En cessant de vous aimer vous-même, je viens de prouver que vous cessiez de vivre, et qu'au lieu de vous tourner vers la vie, vous vous tourniez vers la mort, vers le néant. Le mal est plus grand encore dans cette négation d'un amour réel appliqué aux autres; car non seulement vous vous anéantissez vous-même, mais vous anéantissez autant qu'il est en vous les autres. Vous êtes fait, dites-vous, pour Dieu uniquement : que vous importent donc vos semblables! Vainement vous dites que vous n'aimerez, à la vérité, que Dieu, mais que pourtant, en vue de Dieu, vous agirez avec les créatures comme si vous les aimiez. Vous ne les aimerez pas comme elles doivent être aimées. Car vous êtes leur objet, comme elles sont le vôtre; vous êtes nécessaire à leur vie, comme elles sont nécessaires à la vôtre :

ce n'est donc pas un semblant d'amour qu'il leur faut, mais un amour véritable. Il faut, pour leur être véritablement utiles, et pour contribuer véritablement et normalement à leur vie et à leur perfectionnement, que vous vous sentiez uni à elles, solidaire avec elles. Hors de là, votre charité n'a aucune efficacité quant à la vie et au perfectionnement de la vie. Et la preuve, c'est qu'à mesure que votre charité s'accroît, elle se tourne de plus en plus vers Dieu seul, et de plus en plus vos semblables vous paraissent méprisables. Vous allez au ciel tout seul, et vous laissez en route la compagnie qui arrêterait votre essor.

Aussi, tout le monde en convient, la dernière expression du Christianisme est de considérer cette vie comme une vallée de larmes, toute créature comme méprisable, et Dieu seul comme digne d'amour. Le Christianisme dans ses plus grands apôtres, dans l'Évangile, comme dans S. Paul, comme dans S. Augustin, comme dans tous les saints sans exception, a toujours attendu, imploré, pressé la fin du monde.

CHAPITRE III.

VRAIE FORMULE DE LA CHARITÉ OU DE LA SOLIDARITÉ MUTUELLE.

Relativement à nos semblables, la charité du Christianisme était plutôt de la pitié, de la commisération, de la

compassion, que de l'amitié ou, pour employer le terme général, de l'amour. Qu'étaient en effet les créatures pour le Chrétien? Elles n'étaient rien, et ne devaient être rien. Elles n'existaient que pour être un objet de charité en vue de Dieu. Le lien entre elles et nous n'étant que commandé, sans être démontré nécessaire, elles restaient hors de nous. Nous les aimions donc par devoir, et non par un sentiment direct de solidarité. Aussi l'égalité ne jouait aucun rôle dans cette charité, et la seule égalité qui y régnât était tout au plus l'égalité du néant, c'est-à-dire l'égalité de créatures également vaines devant Dieu. Est-il surprenant que les inférieurs dans l'humanité, les faibles, les pauvres, les affligés, aient fini eux-mêmes par rejeter une charité si imparfaite, une charité qui humainement ne les relevait pas, mais les abaissait?

Quant aux puissants, aux dominateurs, aux riches, placés entre les deux principes non harmonisés de l'égoïsme et de la charité, on les voyait tour à tour s'abandonner brutalement à l'égoïsme, ou s'incliner superstitieusement devant la charité. Quand le malheur les frappait, quand le remords venait les prendre, ils se mettaient à genoux, les misérables, devant la charité, comme devant un joug qu'il leur fallait subir. Les uns alors mouraient à la nature, comme on disait, pour renaître à la grâce, c'est-à-dire à une dévotion superstitieuse, où la considération d'eux-mêmes et de leurs semblables disparaissait devant la terreur de l'enfer ou les joies égoïstes du paradis. Les autres revenaient bien vîte à l'égoïsme de la terre. N'est-ce pas là le spectacle uniforme que nous offre l'histoire durant les longs siècles où le Christianisme a régné?

Ainsi, humainement, la charité du Christianisme n'était

pas moins défectueuse quant à nous-même que quant aux autres. En elle et par elle, nous ne pouvions ni aimer véritablement les autres, ni nous aimer nous-même.

Reste donc le dernier rapport sous lequel on peut la considérer, c'est-à-dire l'amour de Dieu. Mais, comme nous venons de le voir, cet amour de Dieu n'est pas moins défectueux que les deux autres. En effet, Dieu se refuse lui-même à cet amour; car Dieu ne se manifeste que dans le perfectionnement du monde.

Il fallait arriver à un principe tel que l'amour de Dieu, l'amour de nous-même, et l'amour des autres créatures, ne fussent qu'un seul et même amour.

Il est bien vrai que le précepte de Jésus, dans sa forme, tend à réunir ces trois amours en un seul faisceau : « Aimez » Dieu de tout votre cœur, et votre prochain comme vous- » même. » Mais dans cette formule la réunion des trois termes est plutôt apparente que réelle.

La vraie formule que donne la philosophie est celle-ci :

Aimez Dieu en vous et dans les autres;

Ce qui revient à :

Aimez-vous par Dieu dans les autres;

Ou à :

Aimez les autres par Dieu en vous.

Ne séparez pas Dieu, et vous, et les autres créatures.

Dieu ne se manifeste pas hors du monde, et notre vie n'est pas séparée de celle des autres créatures.

CHAPITRE IV.

CONSÉQUENCES DE L'IMPERFECTION DE LA CHARITÉ DU CHRISTIANISME.

Je conviens que l'Évangile, si on le prend avec une grande simplicité de cœur, et sans lui demander une solution philosophique, était plus vrai et plus avancé sur ce point de la charité, que ne le fut ensuite la théologie chrétienne. Mais l'Évangile n'ayant ni résolu ni même touché le nœud fondamental de la question, la théologie a dû arriver nécessairement où elle est arrivée.

Jésus dit : « Aimez Dieu ; » puis il dit : « Aimez votre pro» chain ; » enfin, il ajoute, par forme de comparaison et d'explication : « Comme vous-même. » Il n'exclut donc pas absolument l'amour de nous-même. Seulement, il veut y joindre l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Mais joindre ainsi trois termes par addition et agglomération n'est pas les fondre et les unir. Aussi la théologie chrétienne a-t-elle erré.

Aimez-vous vous-même a laissé subsister le monde en dehors de la vérité, l'a abandonné à la fatalité, et a créé par le fait la *société laïque.*

Aimez Dieu a engendré la dévotion ascétique, les moines, les couvents, l'anachorétisme, le *clergé régulier.*

Aimez votre prochain a engendré l'*Église* ou le *clergé séculier,* qui cherchait, si j'ose ainsi m'exprimer, à raccommoder les choses, à combler le vide laissé par la Révélation entre la vie naturelle et la vie dévote, tâchant, autant qu'il

était possible, d'harmoniser la nature et la grâce, et s'efforçant de servir de lien entre l'ascétisme et l'égoïsme, c'est-à-dire entre la vraie vie religieuse et la vie laïque.

Oui, je le sais, l'Église a fait tous ses efforts pour harmoniser ces trois choses :

Un Dieu hors du monde et de la vie;

Un homme à part de ce Dieu;

Un autre homme, le prochain, également à part de Dieu, et à part aussi de l'homme son semblable.

Mais le mal était trop grand pour que le remède fût possible. Tous les efforts de l'Église ont échoué contre le vice radical de cette théologie, qui n'avait pas compris la vie.

Le Christianisme avait laissé nos semblables hors de nous, le monde hors de nous. Donc ni jamais nos semblables, ni jamais le monde, unis à nous, ne devaient nous donner ce après quoi l'homme aspire, le bonheur en Dieu, c'est-à-dire le bien, le beau, le juste.

De là le rejet de la vie et de la nature par le Christianisme. De là son Dieu terrible. De là son paradis et son enfer également chimériques, placés qu'ils sont en dehors de la vie. De là son dogme de la fin prochaine du monde. De là aussi sa division du temporel et du spirituel. De là l'Église et l'État. De là les affaires humaines abandonnées aux laïcs, les affaires célestes confiées au clergé. De là le Pape et César.

D'ailleurs les temps n'étaient pas arrivés. Le Christianisme avait une œuvre intermédiaire à faire. Il fallait, par une communion mystique, préparer les hommes à une plus parfaite et plus réelle communion.

Le Christianisme, trouvant les hommes si bruts, si divisés, si ennemis les uns des autres, qu'il n'y avait pas moyen de leur faire sentir Dieu dans une communion véritable, s'est

contenté de faire descendre Dieu, ainsi séparé de ces hommes et hors de leur cœur, dans un pain sanctifié, qu'il divisait ensuite entre eux, et avec lequel ils se nourrissaient de Dieu.

CHAPITRE V.

LE PRÉCEPTE DU CHRISTIANISME ÉTAIT CONTRADICTOIRE ET N'ÉTAIT PAS ORGANISABLE.

Pour que le précepte de la charité, tel qu'il est dans l'Évangile, c'est-à-dire le triple amour de Dieu, de nos semblables, et de nous-même, fût véritablement compris, il aurait fallu qu'à l'époque où parut le Christianisme, on conçût la possibilité de réaliser simultanément ces trois amours. Or, c'est ce qu'il était tout à fait impossible de concevoir, au temps où le Christianisme a paru.

Ainsi, non seulement ces trois amours n'étaient pas harmonisés, et étaient simplement indiqués et juxta-posés, dans la parole du maître; mais encore, quand on arrivait à la pratique, on les trouvait inconciliables, et le précepte qui les renfermait contradictoire.

Vous me dites d'aimer Dieu par-dessus toute chose. Mais que veut de moi ce Dieu que je dois aimer avant tout? Où réside ce Dieu? où se manifeste-t-il? Dans quelle projection dois-je le chercher, et comment puis-je aller vers lui? Est-ce tout à coup ou graduellement que je dois joindre ce Père de mon être et de tous les êtres? Est-ce par la nature et par la

vie que je dois progresser de ma nature actuelle vers Dieu, ou est-ce en m'élançant hors de la nature et de la vie? Il eût fallu que le Christianisme ne prêchât pas la fin du monde, mais le progrès et le perfectionnement du monde, pour que les deux autres amours, l'amour de nos semblables et l'amour de nous-même, fussent conciliables avec l'amour de Dieu.

Aussi, par ce côté, cet admirable précepte de la triple charité est-il venu aboutir à l'ascétisme le plus insensé.

De même pour le second des trois amours. Vous me dites d'aimer mon prochain. Je veux obéir au précepte, je veux soulager les maux de mes semblables. La terre regorge de fléaux, et les sociétés pullulent de misères. L'occasion d'exercer la charité s'offre donc de tous côtés. Mais voyons si cette charité est possible, et à quelles conditions elle est possible.

Il est évident d'abord, quand on songe quelle était la situation du monde à cette époque, qu'il ne fallait avoir ni femme, ni enfants, ni patrie, ni propriété, ni attachement particulier d'aucun genre à aucune chose de la terre, pour pratiquer le précepte de l'amour général des hommes. C'est ce que les moines, c'est ce que tous les saints ont bien senti. Leur amour pour l'humanité n'existait donc qu'à la condition de ne prendre aucune forme; c'était un amour général qui ne se particularisait en aucun cas.

Mais, il y a plus : je dis que cet amour des hommes ne pouvait pas être un amour réel des hommes, mais une espèce de violence pour les faire sortir de la condition humaine, et les entraîner dans la même abnégation et dans le même ascétisme où l'on était soi-même plongé. Le monde alors était un affreux chaos, où toutes les races d'hommes se déchiraient entre elles, où tous les hommes se déchiraient entre eux. Aimer les hommes, c'eût été espérer pouvoir quelque chose

pour leur salut, sans les faire sortir de la nature et de la vie. Cette espérance n'était pas concevable. Aussi est-il vrai encore que jamais les Chrétiens fervents n'ont aimé l'homme dans l'homme, ni l'humanité pour elle-même. Ils ont seulement prétendu vaincre le mal, en abolissant la nature, la vie, l'homme, l'humanité. De même qu'ils mettaient leur propre salut hors de la vie, hors de la nature, de même qu'ils mettaient Dieu hors de la vie, hors de la nature, ils ne concevaient le salut des autres hommes que hors de la vie, hors de la nature. Ils ont accompli ainsi une grande œuvre, sans doute, une œuvre providentielle et nécessaire; qui le nie? mais qu'on ne dise pas qu'ils ont aimé les hommes d'un amour véritable. Ils ont prétendu vaincre dans les autres, comme en eux-mêmes, la nature, enveloppant dans la même réprobation le principe nécessaire, légitime, saint, de l'égoïsme et ses fausses conséquences.

Ainsi, par ce second côté, cet admirable précepte de la triple charité est venu aboutir à une abnégation insensée quant à soi-même, et à un dévouement ignorant non pas pour l'humanité en tant que perfectible, mais pour le salut chimérique de l'humanité, conçu en dehors de la nature et de la vie.

Enfin, pour troisième amour, vous me dites de m'aimer moi-même. Or, m'aimer moi-même, c'est m'attacher à la vie, à la nature; c'est avoir une famille, une patrie, une propriété. M'aimer moi-même, c'est me faire du bien; c'est fuir le mal pour moi, et pour ceux que j'aime d'un amour particulier, et envers qui j'ai contracté des devoirs particuliers. Donc, si je m'aime, je ne puis aimer mon prochain comme moi-même. Car si j'aimais mon prochain comme moi-même, je me ferais du mal, et je ferais du mal à ceux que je dois aimer d'un amour particulier. Le précepte est donc contra-

dictoire : faire du bien au prochain me fait du mal ; faire du bien à beaucoup ou à tous fait du mal à ceux qui me touchent de plus près.

Aussi cet admirable précepte est-il venu échouer, par ce dernier côté, devant sa parodie : *Charité bien ordonnée commence par soi-même.*

Le précepte de la charité de l'Évangile, tel que l'a compris le Christianisme, n'était donc pas organisable ; ou du moins il n'était organisable que d'une façon anormale, en créant deux sociétés, l'une abandonnée à l'égoïsme, l'autre livrée à une charité tournée uniquement vers Dieu. Mais ainsi organisé, ce n'était plus ce précepte, c'était la négation même de ce précepte.

CHAPITRE VI.

LA SOLIDARITÉ SEULE EST ORGANISABLE.

Au contraire, que la véritable charité soit connue, c'est-à-dire que la charité soit conçue comme la loi même de la vie, comme la loi de natures solidaires entre elles, comme la loi d'identité et par conséquent d'identification du *moi* et du *non-moi*, de l'homme et de son semblable ; et toute antinomie cesse, et l'égoïsme s'abaisse devant la charité, parce qu'en tant que légitime et saint, il se retrouve dans la charité.

L'égoïsme cesse véritablement d'être l'égoïsme, pour devenir la liberté. Cet égoïsme, ou cette liberté, fonde le droit ;

et le droit se trouve précisément être la charité. Ainsi la charité devient la liberté même.

Donc, nulle division, nul abîme infranchissable entre le *moi*, ou la liberté humaine, et le *semblable*, ou la charité humaine. On peut s'aimer soi-même et les autres; car on s'aime dans les autres, et on aime les autres en soi. Et s'aimer ainsi, c'est aimer Dieu; c'est aimer Dieu, comme dit le Christ, par dessus toute chose.

Or, dès l'instant que le *moi* humain est réintégré dans la formule même de la charité, le principe de la charité devient organisable. Car aussitôt que le *moi* est légitime, les différents modes de communion de ce *moi* avec les hommes et avec la nature sont légitimes. La famille donc, la patrie, la propriété, sont légitimes et de droit. La société, donc, qui comprend la famille, la cité, la propriété, est légitime aussi et nécessaire. Cette famille, cette patrie, cette propriété, demandent à être organisées, non pas en vue seulement d'elles-mêmes, mais en vue de l'humanité; car l'égoïsme humain, connaissant son intérêt véritable et son droit, demande la communion avec l'humanité tout entière. La politique, qui est la science de ces choses, prend donc pour principe l'accord de l'individu et de l'humanité; et la manifestation de cette science, ou le gouvernement, a pour mission de réaliser ce principe.

L'homme cesse d'être isolé, ou d'avoir une famille isolée, ou d'avoir une propriété isolée, ou d'avoir une cité isolée. Il est, il est par lui-même, il est à titre d'individu; il possède, il a une famille, une cité, une propriété. Son *moi* se retrouve dans toutes ces choses; et pourtant, ayant toutes ces choses, et vivant par conséquent dans l'ordre normal de la nature et de la vie, il n'en est pas moins en communion avec tous les autres hommes, recevant d'eux et leur donnant, les ayant

tous pour objet et étant à tous leur objet, soit directement, soit indirectement. Il a, dis-je, cette possibilité de vivre dans la nature, c'est-à-dire dans l'égoïsme, et pourtant de vivre dans l'humanité; car, connaissant sa loi, il réalise cette loi par la politique et le gouvernement.

Dans le Christianisme, c'était l'Église, vivant hors de la nature, qui s'était chargée du soin d'organiser la charité. La société temporelle avait pour principe l'égoïsme. De là un dualisme qui a rempli l'histoire. Au contraire, avec le principe de la charité compris comme nous le comprenons, c'est-à-dire avec le principe de la solidarité mutuelle, la société temporelle est investie du soin d'organiser la charité, parce que la charité au fond c'est l'égoïsme. Donc, la société temporelle, qui jusqu'à présent n'avait pas de principe religieux, en a un. L'Église peut cesser d'exister. Ce qu'elle avait mission de faire est devenu notre propre mission. L'Église n'était réellement, dans les desseins de la Providence, qu'une figure de la grande Église, qui réunira dans son sein ce qui avait été faussement séparé jusqu'ici, le règne de Dieu et le règne de la nature.

LIVRE CINQUIÈME.

LA SOLIDARITÉ DES HOMMES EST ÉTERNELLE.

CHAPITRE PREMIER.

FAUX DUALISME DU CIEL ET DE LA TERRE ; POURQUOI LA TERRE A ÉTÉ ABANDONNÉE A L'ÉGOISME, A LA CORRUPTION, AU MAL.

Il faut que l'homme renonce enfin à une longue erreur, qui lui a fait chercher hors du monde, hors de la nature, hors de la vie, un paradis imaginaire, ou craindre un enfer également imaginaire. Il n'y a pas de paradis, il n'y a pas d'enfer, il n'y a pas de purgatoire, hors du monde, hors de la nature, hors de la vie.

Avec leur enfer, leur purgatoire, leur paradis, toutes leurs craintes et toutes leurs espérances éternelles placées hors de la nature, hors de la vie, les hommes ont fait fausse route. Car ils ont eu deux routes, savoir la réalité, c'est-à-dire la nature et la vie, où il leur fallait bien être et marcher, quoi qu'ils fissent, et cette route du ciel qui, du premier pas, les

entraînait hors de la réalité, hors de la nature, hors de la vie. Et ayant ainsi créé un absurde dualisme, et s'étant mis ce dualisme absurde dans la tête et dans le cœur, ils se sont trouvés déchirés, divisés; attachés qu'ils étaient à la réalité, à la nature, à la vie, et emportés en même temps, par les ailes de leur folie, hors de la réalité, de la nature, et de la vie, dans un monde imaginaire et vain, que, dans leurs rêves les plus exaltés, ils n'ont jamais pu ni définir ni entrevoir.

C'est ce dualisme qui, en déshéritant la réalité, la nature, la vie, de toute espérance immortelle, a abandonné la réalité, la nature, la vie, à l'égoïsme, à la corruption, au mal, et qui a vraiment créé la mort et le néant.

N'est-il pas évident, en effet, que si, dans votre pensée, vous faites deux mondes, appelés l'un ciel, l'autre terre, et que vous regardiez la terre, c'est-à-dire votre vie actuelle, comme n'ayant aucun rapport avec ce ciel où vous placez le bien absolu; n'est-il pas évident, dis-je, que vous créez par là sur la terre le mal absolu, et que, déshéritant cette terre, c'est-à-dire votre vie présente, de toute infinité virtuelle, vous donnez par là même une existence à ce qui n'en a pas, c'est-à-dire à la mort et au néant?

Cette vie présente n'est pas seulement présente, elle est virtuellement éternelle. Si donc vous lui refusez ce caractère d'infinité et d'éternité qu'elle a en soi, vous lui retirez ce qu'elle a, pour implanter en elle le néant, et pour mettre en son sein ce qui n'y était pas, la mort. Elle était éternelle, vous la faites périssable. Elle n'avait de périssable que l'accident, vous la déclarez périssable dans son essence. Ce qu'elle avait de périssable n'était que du changement, de la transformation; vous faites de ce changement et de cette transformation la mort. Car où est maintenant la suite de cette vie? Dépouillée

de cette infinité, de cette continuité éternelle, qui était en elle, la vie présente, n'étant plus l'être, est évidemment, comme je viens de le dire, le non-être, le néant, la mort. Tout homme, donc, qui croit à un ciel placé hors de la nature et de la vie, a dû dire, comme S. Paul, et comme tous les saints du Christianisme : « Qui me délivrera du corps de » cette mort ! »

Qu'est-il donc arrivé ? Les uns, emportés vers leur ciel imaginaire, ont délaissé la vie présente, et ont abandonné la terre à la fatalité. Ceux-ci n'ont plus eu de terre, c'est-à-dire de vie présente. Les autres, regardant ce ciel en dehors de la nature comme une pure folie, ont nié à leur tour d'une autre façon toute immortalité de la vie, toute suite à la vie présente. Et ceux-là, à leur tour, n'ont pas eu de ciel, c'est-à-dire de vie future.

Et les premiers, ayant ainsi mis le ciel en dehors de la nature et de la vie, ont nécessairement mis Dieu aussi en dehors de la nature et de la vie. Et, à leur tour, les seconds ont nié ce Dieu, et n'ont plus voulu reconnaître d'autre Dieu que le hasard.

Ainsi le monde s'est divisé en deux sectes également incomplètes : les uns sans présent, les autres sans avenir ; les uns hommes ou plutôt animaux de la terre, les autres anges du ciel ; les uns superstitieux, les autres athées.

Et les uns et les autres sont arrivés, par cette double erreur, à séparer leur destinée de celle des autres hommes, de celle de l'humanité, et se sont ainsi mis en révolte véritable contre la Providence et la volonté divine.

Qu'importe, en effet, aux premiers l'humanité ? que leur importe la suite de la vie présente ? Ne regardent-ils pas leur tâche comme terminée après ces quelques années d'existence

qu'ils ont à passer sur la terre? Le monde continuera d'être, la terre roulera encore dans son orbite, l'humanité subsistera : que leur importe? Ils seront morts pour l'humanité, morts pour la terre, morts pour la vie qui se continuera, morts pour la nature. Ils seront nés au ciel, disent-ils; donc ils seront morts pour l'humanité. Et quant aux autres, qui ne croient ni à la vie future, ni à Dieu, qui ne croient, quant à leur vie, qu'au quart d'heure présent, et dont l'espérance ne va pas plus loin que ces quelques années qu'ils ont à vivre peut-être sous leur forme actuelle, ils sont encore bien plus séparés de l'humanité, bien plus indifférents à son sort futur. Car les premiers, au moins, peuvent s'imaginer que, du haut du ciel, comme ils disent, ils s'intéresseront, dans leur vie angélique, aux douleurs de l'humanité; mais les autres sont froids comme la tombe, et se regardent comme aussi insensibles, après la mort, au destin de leurs semblables que le ver de leurs ossements.

Les uns donc ont toujours appelé avec prière la fin du monde. Les autres ont dit, comme ce roi athée du dernier siècle : « Vienne après moi la fin du monde! que m'importe? » La fin du monde, voilà donc où aboutit finalement, quant à la nature, quant à la vie, quant à l'humanité, la charité et la foi des uns, l'indifférence et l'incrédulité des autres!

Que sort-il donc, en définitive, de cette terre et de ce ciel ainsi séparés, et à quoi arrive-t-on avec ces deux routes? On arrive des deux côtés à l'égoïsme; savoir : par une route, à l'égoïsme du dévot superstitieux, qui songe à faire tout seul son salut; et par l'autre route, à l'égoïsme de l'athée, qui songe à faire tout seul son bonheur présent.

Le dévot superstitieux laisse la route de la réalité, de la vie, de la nature, à l'athée; et celui-ci la bouche et la barre,

lui refusant toute projection vers l'infini. La terre ainsi comprise devient pour l'athée le fini absolu, le fini sans communication avec l'infini. Et réciproquement, l'avenir, n'ayant aucune racine dans le présent pour le dévot superstitieux, constitue également le présent, le fini, sans communication avec l'infini. Ainsi, des deux parts, la terre, c'est-à-dire la vie présente, ou, en d'autres termes, la vie éternelle dans sa manifestation présente, au lieu d'être comprise religieusement et sanctifiée, est désanctifiée, si je puis m'exprimer ainsi, avilie, profanée, et abandonnée au hasard, à la fatalité, et au mal.

CHAPITRE II.

LA TERRE N'EST PAS HORS DU CIEL.

Si les hommes avaient compris que le passé, le présent, le futur, n'existent point d'une façon absolue et à part, mais que vie passée, vie présente, vie future, s'impliquent, et ne forment qu'un seul tout, qui est la vie, ils n'auraient jamais songé, les uns à rêver un ciel hors de la vie, les autres à borner la vie au présent.

Les uns auraient compris que la vie future, qui est l'objet qu'ils considèrent avant tout, est en germe dans la vie présente ; les autres, que la vie présente, à laquelle ils s'attachent surtout, n'existe que parce qu'elle contient en germe la vie future. Les uns et les autres, donc, n'auraient pas ôté à la

vie présente l'infinité qui est en elle, pour créer, les uns une vie future imaginaire, les autres le néant.

Mais la plupart des hommes n'ont pas plus compris la vie, qu'ils n'ont compris Dieu, l'auteur de la vie. Ayant mis Dieu, et par conséquent l'infini, hors de la nature et de la vie présente, il est sorti immédiatement de cette conception la conséquence nécessaire que la vie présente n'avait aucun rapport, aucun lien avec l'infini. La vie présente étant donc ainsi privée d'infini, et rejetée hors du sein de l'Être Infini, il en est résulté le dualisme de terre et de ciel pour les uns, de vie et de néant pour les autres; les uns appelant ciel le futur, considéré comme essentiellement différent de la terre, les autres ne voyant que le néant pour succéder à la vie présente.

Les choses ne sont pas ainsi. Dieu n'est pas hors du monde, car le monde n'est pas hors de Dieu: *In Deo vivimus, et movemur, et sumus*, dit admirablement S. Paul. Et la terre n'est pas hors du ciel; car le ciel, c'est-à-dire l'infini créé, espace ou temps, comprend la terre: *Hoc enim cœlum est in quo vivimus, et movemur, et sumus, nos et omnia mundana corpora*, dit admirablement Keppler.

CHAPITRE III.

NOUS N'ABAISSONS PAS NOS REGARDS POUR LES TOURNER VERS LA TERRE.

Non, nous ne croyons pas avilir notre âme ni abaisser nos regards, pour les tourner, comme nous faisons, vers ce qu'on

nomme la terre. Les tourner vers ce qu'on nomme la terre, ce n'est pas les tourner vers quelque chose d'infime et de misérable. En regardant ce qu'on nomme la terre, nous rencontrerons aussi bien la perspective de l'infini et le champ de l'idéal divin, qu'en dirigeant vainement nos yeux vers ce qu'on nomme le ciel, soit vers le ciel objectif que nous offre le firmament, soit vers le ciel mystique dont on parle sans s'en faire et sans pouvoir s'en faire aucune idée.

Le ciel, le véritable ciel, c'est la vie, c'est la projection infinie de notre vie.

Il y a dans Platon une belle idée sur ce que c'est que le ciel. Malheureusement Platon, trop occupé d'une seule de nos facultés, l'intelligence, a rendu sa pensée incomplète et fausse en bornant le ciel à l'intelligence.

C'est dans la *République*; un des interlocuteurs de Socrate croit lui plaire, en parlant avec mépris des choses terrestres, et en vantant l'astronomie comme une science qui nous élève au-dessus de la terre et nous tourne vers le ciel « Je vais, » dit-il, la louer d'une manière conforme à vos idées. Car » il est, ce me semble, évident pour tout le monde qu'elle » oblige l'âme à regarder en haut, et à passer des choses de » la terre à la contemplation de celles du ciel. » Mais Socrate l'interrompt.

SOCRATE.

« Cela est donc évident pour tout autre que pour moi ? car » je n'en juge pas tout à fait de même.

GLAUCON.

» Comment en jugez-vous ?

SOCRATE.

» Je pense que de la manière dont on étudie l'astrono-
» mie, elle fait regarder en bas.

GLAUCON.

» Que voulez-vous dire?

SOCRATE.

» Il me paraît que vous vous formez une idée singulière de » ce que j'appelle *la connaissance des choses d'en haut*. Vous » croyez sans doute que si quelqu'un apprenait quelque chose » en considérant de bas en haut les peintures d'un plafond, il » regarderait des yeux de l'âme, et non de ceux du corps. » Peut-être avez-vous raison, et me trompé-je grossièrement. » Pour moi, je ne puis reconnaître d'autre science qui fasse » regarder l'âme en haut que celle qui a pour objet *ce qui est* » *et ce qu'on ne voit pas*. Et tandis que quelqu'un s'occupera » de quelque chose de sensible, soit qu'il regarde en l'air la » bouche béante, soit qu'il baisse la tête et ferme les yeux, je » ne dirai jamais qu'il apprend quelque chose, parce que » sentir quelque chose n'est pas connaître; ni que son âme » regarde en haut, mais en bas, quand même il serait couché » à la renverse sur terre ou sur mer (1). »

Socrate a raison. Le ciel de notre âme n'est pas dans ces astres que nos yeux considèrent. Ces astres, quand même nous pourrions nous y transporter, ce ne serait pas le ciel,

(1) Livre VIII, traduction de Grou.

ce serait encore la terre. Ce serait un voyage comme celui que nous pouvons faire sur la planète que nous habitons. Nous verrions d'autres corps, et voilà tout. Notre âme ne trouverait pas là le ciel.

Mais il faut aller plus loin que Socrate, et être plus conséquent que lui. Il faut dire avec Socrate que le ciel n'est ni en haut ni en bas, ni dans les objets que nous offre la terre ni dans les astres du firmament. Mais il ne faut pas mettre le ciel, comme Socrate, dans la pure intelligence, dans l'intelligible seulement. Nous sommes sensation-sentiment-connaissance indivisiblement unis. Le ciel n'est donc pas dans l'intelligence seulement. Il est dans la sensation et dans le sentiment, comme dans l'intelligence; ou plutôt il est dans le développement simultané de ces trois aspects de notre nature réunis dans l'unité de cette nature.

CHAPITRE IV.

DIEU ET LA CRÉATURE.

Socrate dit : *Ce qui est et ce qu'on ne voit pas, voilà le ciel.*

Embrassons cette définition, car elle est vraie. Oui, le ciel est ce qui est, ce qui est réellement, ce qui, étant d'une façon absolue, étant par soi-même, a été, est, et sera. Le ciel est l'infini être. Ce n'est pas l'infini créé, sous ses deux aspects d'espace infini et de temps éternel, c'est-à-dire

d'immensité et d'éternité; non, le ciel est ce qui se manifeste par cet infini créé, l'infini véritable qui est sous cet infini créé; le ciel est Dieu lui-même.

Et le ciel *ne se voit pas;* Dieu ne se voit pas. Il est l'infini: donc il n'est contenu en aucun lieu. Il est l'éternel: donc il n'est contenu en aucun temps.

Mais, pour n'être contenu en aucun lieu et en aucun temps, il n'en est pas moins en tout lieu et en tout temps, en tout point de l'espace et de la durée; et il est l'infini et l'éternel dans chaque point de l'espace et de la durée.

Ainsi le ciel, qui comprend tout, est aussi dans tout. Il se manifeste dans tout.

On met Dieu bien loin de la terre, bien loin de nous. Mais Dieu pourtant est partout, Dieu est en nous à tous les moments de notre existence; car nous ne pouvons pas vivre sans lui, et nous vivons en lui: *In Deo vivimus, et movemur, et sumus,* comme dit S. Paul.

Donc le ciel existe doublement, pour ainsi dire, en ce sens qu'il est et se manifeste. Invisible, il est l'infini, il est Dieu. Visible, il est le fini, il est la vie par Dieu au sein de chaque créature.

L'invisible devient visible sans cesser d'être l'invisible. L'infini se réalise sans cesser d'être l'infini. Les créatures progressent en Dieu sans que Dieu cesse d'être avec elles dans le rapport de l'infini au fini.

Ce qui est et qu'on ne voit pas aujourd'hui se verra demain, de même que ce qu'on voit aujourd'hui était invisible hier. Ce qui est et ce qu'on ne voit pas se manifeste donc pour nous à mesure que nous vivons. Ce qui est et ce qu'on ne voit pas est donc déjà manifesté; et véritablement, en le voyant dans cette manifestation présente, on le voit sans le voir.

Il y a donc deux *ciel :*

Un ciel absolu, permanent, embrassant le monde tout entier, et chaque créature en particulier, et dans le sein duquel vit le monde et chaque créature;

Et un ciel relatif, non permanent, mais progressif, qui est la manifestation du premier dans le temps et dans l'espace.

Encore une fois, ne me demandez pas où est situé le premier. Il n'est nulle part, dans aucun point de l'espace, puisqu'il est l'infini.

Ni quand il viendra, quand il se montrera. Il ne viendra jamais, il ne se montrera à aucune créature; il ne tombera jamais dans le temps, pas plus qu'il n'appartiendra à l'espace, puisqu'il est l'éternel.

Il *est*, il est toujours, il est partout. Et toujours et partout les créatures communiquent avec lui; car c'est lui qui les contient, qui les soutient, qui les fait vivre. Nous puisons notre raison en lui, notre amour en lui, la force et la lumière de nos sens en lui. Les uns puisent en lui plus de raison, plus d'amour, plus d'activité que les autres; mais tous nous ne puisons jamais en lui notre vie que comme de faibles ruisseaux pourraient puiser un peu d'eau à un grand fleuve ou à l'Océan.

Quant à l'autre ciel, c'est la vie du monde et des créatures, c'est la vie puisée en Dieu, c'est la vie manifestée; c'est le temps, c'est l'espace; c'est le fini, manifestation de l'infini; le présent, manifestation de l'éternel.

Ce second ciel, qui accompagne le premier, est le ciel visible que nous, habitants de la terre, nous appelons la terre, et que les habitants de chaque astre du firmament voient à leur façon dans le lieu où le Créateur les a fait

naître. Ce second ciel, c'est la vie dans chaque créature, c'est la vie dans le temps et dans l'espace.

Notre foi est que le premier ciel, le souverain ciel, ou Dieu, l'Invisible, l'Éternel, l'Infini, se manifeste de plus en plus dans les créations qui se succèdent, et qu'ajoutant création à création, dans le but d'élever de plus en plus à lui les créatures, il s'ensuit que des créatures de plus en plus parfaites sortent de son sein à mesure que la vie succède à la vie. C'est ainsi que, sur notre globe, l'humanité a succédé à l'animalité. L'homme, a dit Goëthe, est un premier entretien de la nature et de Dieu.

Si Dieu, après avoir fait émaner de son sein le monde et chaque créature, les abandonnait ensuite, et ne les conduisait pas de vie en vie, de progrès en progrès, jusqu'à un terme où elles fussent véritablement heureuses, Dieu serait injuste. S. Paul a beau dire : « Le pot demandera-t-il » au potier : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? » Il y a une voix intérieure, partie sans doute de Dieu lui-même, qui nous dit que Dieu ne peut pas faire le mal, ni créer pour faire souffrir. Or, c'est ce qui arriverait certainement, si Dieu abandonnait ses créatures après une vie imparfaite et véritablement malheureuse. Mais si, au contraire, nous concevons le monde comme une série de vies successives pour chaque créature, nous comprenons très-bien comment Dieu, pour qui il n'y a ni temps ni espace, et qui voit le but final de toute chose, permet le mal et la souffrance comme des phases nécessaires par où les créatures doivent passer pour arriver à un état de bonheur que la créature ne voit pas, et dont par conséquent elle ne jouit pas en tant que créature, mais que Dieu voit, et dont par conséquent la créature jouit en lui virtuellement, parce qu'elle en jouira un jour.

C'est donc sur Dieu même, ou sur le ciel invisible dont parle Socrate, sur le ciel absolu, permanent, éternel, infini, que reposent nos espérances d'immortalité pour toutes les créatures sorties de son sein, et vivant par sa grâce, à chaque instant de la durée.

CHAPITRE V.

POURQUOI LES HOMMES SE PRÉOCCUPENT D'UNE FAÇON SI ÉTRANGE DE LA VIE FUTURE ET DE CE QU'ILS NOMMENT L'AUTRE MONDE.

Mais il s'agit de ce second ciel qui est la vie des créatures, et qui, en ce moment, est pour nous la terre, telle qu'elle nous apparaît aujourd'hui, comprenant nos sentiments d'aujourd'hui, nos connaissances d'aujourd'hui, nos sensations d'aujourd'hui. Il s'agit du *lendemain* de cet *aujourd'hui.*

On demande où se passera le *lendemain* de cet *aujourd'hui;* nous allons essayer de répondre.

Mais, avant tout, je dis que c'est faute de comprendre et d'aimer, que c'est faute de religion véritablement acquise, que les hommes se préoccupent, d'une façon si étrange, de savoir ce que sera leur vie après ce qu'on nomme la mort.

L'erreur de la plupart des hommes jusqu'ici a été de confondre les deux *ciel* que nous venons de distinguer, et dont la distinction, à notre sens, est évidente. Ayant donc ainsi confondu ces deux *ciel*, ils ont cherché et mis dans le ciel

absolu, dans le souverain ciel, dans le ciel éternel, dans l'Infini en un mot, ou dans une vision complète de Dieu, le ciel de leur vie future, c'est-à-dire leur vie après la mort, leur vie qui suivrait celle-ci. De là sont résultés mille maux et mille erreurs. De là en effet est sorti un effroi terrible ou une extase insensée; et de là aussi, pour ceux qui ont rejeté cette terreur de l'enfer ou cette espérance du paradis, la négation stérile et mortelle qu'on appelle athéisme.

Tout le mal, dis-je, de la religion et de l'irréligion est venu de cette confusion. Si les hommes avaient compris la distinction des deux *ciel*, c'est-à-dire la distinction de Dieu et de leur propre nature, ils n'auraient eu ni ces espérances insensées ou ces craintes abominables de la superstition, ni cette mortelle désespérance de l'athéisme tout aussi funeste.

S'ils avaient compris que le ciel absolu, éternel, infini, divin, le ciel de l'Être Suprême, était tellement différent du ciel de leur vie future, qu'ils n'avaient point à y prétendre, ils auraient par là même compris que ce ciel absolu, éternel, infini, ne leur était pas absolument refusé dès cette vie.

Les hommes donc ne se montrent si vivement préoccupés de la mort et de l'avenir qui suivra pour eux cette mort, que parce qu'ils ont dépouillé de ciel la vie présente, et perdu par là le sentiment divin des choses.

Le sentiment divin des choses nous revient, au contraire, par cela même que nous cessons d'absorber pour ainsi dire le ciel, le véritable ciel, le souverain ciel, comme je le nommais tout à l'heure, au seul profit de notre vie future. Car, ne mettant pas tout ce ciel dans la vie après la mort, il nous reste, si je puis m'exprimer ainsi, du ciel pour celle-ci. La vie présente n'est pas déshéritée de ciel; et nous sentons que Dieu la porte en son sein, comme il

portera la vie future. Au lieu de nous imaginer que nous sommes à présent bien loin de Dieu, mais que d'un seul bond, par la mort, nous entrerons dans son paradis, nous comprenons que nous sommes unis à Dieu dès à présent, et d'une façon, quant à l'essence, toute semblable à celle dont nous serons unis à lui après notre mort, quand nous renaîtrons de nouveau à la vie : la différence seulement sera dans le degré de notre intelligence, de notre amour, et de notre activité. Donc, puisque dès à présent nous vivons dans le sein de Dieu, et que l'Infini, à chaque instant de notre vie, nous éclaire physiquement, sentimentalement, et intellectuellement, dans une certaine mesure, faisons effort pour puiser de plus en plus à cette lumière ; tournons-nous vers elle, et conduisons-nous par elle ; non pas seulement en l'espérant d'une façon mystique, et comme à travers un rêve, mais en hommes qui la sentent et qui la possèdent déjà à un certain degré dans leur vie présente.

Le ciel absolu, le ciel éternel et infini, le ciel invisible, comme l'appelle Socrate, le souverain ciel en un mot, ou Dieu, devient donc le guide de notre vie présente ; et il nous apparaît en même temps comme le lien entre notre vie présente et notre vie future. Car, désirant plus d'infini dans la vie future, nous comprenons comment nous pourrons y parvenir, étant déjà, tout finis que nous sommes, participants de l'infini dans la vie actuelle. En Dieu nous sentons par avance notre vie future ; car l'objet de notre vie future est déjà l'objet de notre vie présente. De même que Dieu, qui est cet objet, intervient dans notre existence à tous les moments, et de même qu'il interviendra dans le passage qui par la mort nous conduira à une vie nouvelle ; de même aussi c'est par lui et en lui que nous conquérons

dès à présent, par nos pensées, nos sentiments, nos actes, le gage et l'assurance de l'existence qui suivra notre vie présente.

Le Souverain Ciel nous apparaît donc ce qu'il est réellement, le soutien permanent de la vie présente, et le témoin certain et toujours présent d'une existence ultérieure qui nous est assurée.

Je dirai plus; par cela même que nous distinguons les deux ciel qui existent véritablement, savoir le ciel absolu et éternel, et le ciel de notre évolution progressive au sein de cet Infini, par cela, dis-je, que nous distinguons ces deux ciel, et que nous ne séparons pas notre vie présente du premier, nous conquérons nécessairement la vie future, d'une certaine façon, et dans une certaine mesure.

En effet, que devient notre vie présente ainsi conçue comme portée au sein d'un Infini qui est tout-intelligence, tout-amour, et tout-activité? Elle devient ce que nous imaginons que sera notre vie future. Elle n'est pas, quant au degré, ce que sera notre vie future; mais elle est déjà par l'espérance cette vie future, et elle est déjà en essence la vie future.

Que sera, en effet, la vie future que nous imaginons? Un état supérieur de rapport avec l'Infini, avec l'Éternel. Eh bien, mettons-nous en rapport avec ce Tout-Intelligent, ce Tout-Aimant, et ce Tout-Puissant, comme le permettent les conditions actuelles de la nature et de la vie; et nous serons déjà, relativement à cette union, ce que nous imaginons que nous serons dans notre existence ultérieure.

C'est qu'en effet (et les métaphysiciens me comprendront en ceci) il y a du futur déjà dans le présent, parce que passé,

présent, futur, comme je l'ai précédemment remarqué, ne font qu'une unité indécomposable dans la vie.

Ne perdez donc pas, dirai-je, le futur qui est déjà dans le présent. L'erreur de la plupart des hommes a été de perdre le futur qui est dans la vie présente, et par conséquent de perdre jusqu'à un certain point la vie future, en rêvant le ciel hors de la vie présente, et par conséquent hors de la vie. Le ciel ainsi conçu est une chimère; car la vie est toujours présente. Ce ciel, dont, que vous poursuivez, vous fuira toujours. Saisissez-le dans la vie présente, car il est dans la vie présente. Mais si vous ne le saisissez pas où il est, c'est-à-dire dans la vie, il ne viendra jamais, il ne sera jamais. Vous revivriez ainsi des millions de fois que vous ne le verriez pas mieux que vous ne le voyez.

Quand, au contraire, nous aurons saisi pour ainsi dire la vie future dans la vie, nous possèderons réellement la vie future.

Et si tous, ou si beaucoup, ou même plusieurs, pensent ainsi, le ciel descendra sur la terre.

« Partout où vous serez deux ou trois unis de cœur et » d'esprit, je serai avec vous, » dit Jésus.

Vivons comme si nous devions vivre éternellement sur la terre, mais vivons *religieusement* comme si nous devions vivre éternellement sur la terre. Nous n'aurons pas manqué la vie présente, et nous n'aurons pas non plus manqué la vie future.

CHAPITRE VI.

LA VIE FUTURE NE DIFFÈRE PAS EN ESSENCE DE LA VIE PRÉSENTE.

La vie qui nous attend après la mort ne diffère donc pas en essence de la vie présente; elle n'est pas à la vie présente ce que l'infini est au fini. Entre les deux, sans doute, il y a un grand mystère, et une distance que nos regards ne sauraient mesurer; mais il n'y a pas la différence de l'infini au fini.

Combien cette vue vraie de notre destinée est supérieure à l'idée vague, incohérente, qu'on s'en fait ordinairement! Il semble, quand on considère ainsi le problème de la vie future, qu'un voile tombe des yeux, et que le calme succède à l'agitation de la fièvre.

Ce qui trouble en effet l'esprit des hommes, ce qui les empêche de vivre et d'être vraiment religieux, c'est la chimère du néant ou la chimère du paradis. Et l'une de ces chimères nourrit l'autre.

Devant la vie future progressive au sein d'un Infini, d'un Éternel toujours présent, ces deux chimères s'évanouissent.

Ne vous cherchez pas de vie absolue; ne vous cherchez pas de ciel hors de l'infini créé, c'est-à-dire hors du temps et de l'espace. Hors de l'infini créé, il n'y a d'existence absolue que la vie infinie de Dieu, de l'être existant éternellement par lui-même.

Et quant à la vie continuée dans l'infini créé, ne la rêvez

pas comme différente par essence de votre vie présente. Vous cesseriez d'être, si, en continuant d'être ou en étant de nouveau, vous n'étiez pas de nouveau dans la nature, dans le relatif, dans la vie, dans l'infini créé, dans le temps, dans l'espace.

L'infini créé, manifestation de l'infini être, ou de Dieu, embrasse tout, contient tout, excepté Dieu.

L'espace est infini et continu; le temps est infini et continu. Il n'y a donc qu'une seule vie, qui unit ensemble toutes les créatures; et la nature se confond avec l'éternité et l'infinité.

Donc toutes les questions que soulève Hamlet quand il dit : *To be or not to be, that is the question*, doivent se poser ainsi :

Après votre mort, la nature et la vie continueront d'exister; le monde, qui est infini et éternel, continuera d'exister; et, excepté Dieu, en qui et par qui vit ce monde, il n'y aura pas autre chose d'existant que ce monde, qui est éternel et infini. Il n'y aura rien à part de ce monde, qui contient tout; rien, dis-je, ni paradis à part, ni purgatoire à part, ni enfer à part : paradis, purgatoire, enfer, seront dans ce monde, seront ce monde, qui contient tout.

Donc, si vous continuez d'être alors, si vous revenez à la vie, vous serez, comme aujourd'hui, habitant de ce monde, participant, comme aujourd'hui, à la nature et à la vie.

Mais serez-vous alors, et où serez-vous?

Je dis que *vous serez*, et que vous serez encore, comme vous êtes aujourd'hui, *uni à l'humanité.*

CHAPITRE VII.

IMMORTALITÉ DE NOTRE ÊTRE.

Vous *êtes*, donc vous *serez*.

Car, étant, vous participez de l'*être*, c'est-à-dire de l'être éternel et infini.

Vous n'êtes que parce que vous êtes virtuellement éternel et infini.

Être et infini sont identiques au fond. Être, c'est être infini, soit d'une façon absolue, comme Dieu, soit d'une façon purement virtuelle, comme chaque créature sortie du sein de Dieu. Chaque créature, par cela seul qu'elle est, participe de l'infini, puisqu'elle participe de l'être. Vivre (1), c'est être infini dans le fini, ou, ce qui est la même chose, c'est être fini dans l'infini.

Vous êtes : donc, vous êtes un être éternel, sous une forme ou manifestation actuelle. Vous participez de l'Être vivant éternellement de deux façons. Car non seulement vous vivez par une intervention continue de cet Être Universel, mais encore vous participez en votre essence et comme créature de cet Être Universel.

Donc ce qui est éternel en vous ne périra pas.

Ce qui périra, ce qui périt à chaque instant, ou plutôt ce qui change, ce qui se transforme, ce sont les manifes-

(1) Le lecteur comprendra aisément la distinction entre *être* et *vivre*. *Vivre* implique *être*, et s'en distingue. *Vivre*, c'est *être* avec une limitation. Dieu *est*, la créature *vit*.

tations de votre être, les rapports de votre être avec les autres êtres. Voilà ce qui n'a pas, quant à vous, de solidité et d'éternité. Et il faut bien qu'il en soit ainsi; car c'est grâce à cette mutation que l'être qui est en vous, l'être éternel qui est vous, continue à se manifester. Pour la créature, se manifester c'est changer. Donc la mort des formes accompagne la vie. Vivre, c'est mourir quant à la forme pour renaître quant à la forme.

Mais la plupart des hommes font encore cette confusion, de prendre pour la vie même la manifestation de la vie. C'est la manifestation de la vie, la manifestation présente, qu'ils voudraient éterniser. C'est pourquoi ils voudraient ne jamais mourir. La mort venant mettre un terme aux manifestations actuelles de leur vie, sous la forme qu'ils se connaissent actuellement, voilà ce qui leur est odieux, et ce qu'ils voudraient détruire. Les plus grands hommes quelquefois ont donné dans cette erreur. Descartes n'a-t-il pas rêvé, avant Condorcet, une immortalité pour nos corps, conquise par la physique et la médecine! Non, ce n'est pas ainsi que nous sommes immortels, et que nous nous saurons immortels. Nous sommes immortels, parceque la vie, en son essence, ne dépend ni du temps ni de l'espace, et ne tombe sous leur empire que dans ses manifestations; donc ses manifestations seules sont périssables.

Mais que sommes-nous en essence, et quelle est, par conséquent, l'essence qui de nouveau se manifestera, et dont les manifestations nouvelles composeront nôtre vie future?

Je dis que nous ne sommes pas seulement un être, une force, une virtualité, mais que cet être, cette force, cette virtualité, a, en tant que telle, une nature déterminée. Je

dis que chacun de nous a une nature déterminée, la nature humaine, que chacun de nous est *humanité*.

Nous sommes *humanité*. Donc, notre perfectionnement est uni au perfectionnement de l'humanité, ou plutôt est ce perfectionnement même. Donc notre vie future sera liée à la vie de l'humanité. Voilà ce que je veux démontrer.

CHAPITRE VIII.

DE L'ÊTRE ABSTRAIT OU UNIVERSEL APPELÉ HUMANITÉ ; HARMONIE ET IDENTITÉ DE L'HUMANITÉ ET DE L'HOMME.

Jordano Bruno, au seizième siècle, disait cette mémorable parole : « Quand je vois un homme, ce n'est pas un » homme en particulier que je vois, c'est la substance en » particulier. »

Bruno, prédécesseur de Spinoza et des panthéistes modernes, enseignait là à la fois une grande vérité et une grande erreur. Oui, peut-on lui répondre, c'est la substance en général qui vous apparaît dans l'être particulier; mais ce n'en est pas moins un être particulier qui est devant vous. Cet homme, c'est l'être en général; mais pourtant c'est un homme, et c'est tel homme en particulier. Toutes les religions n'ont-elles pas enseigné que Dieu créa l'homme à son image? Donc l'homme, et en général toutes les créatures, sont de nature divine, sont de Dieu. Dieu, ou l'Être Infini, ne peut créer qu'avec sa propre substance. Donc vous,

comme Spinoza, comme Schelling et Hegel, qui sont venus à votre suite, avez raison de dire que dans cet homme vous voyez l'être, la substance, Dieu. Mais vous, et Spinoza, et Schelling, et Hegel, vous avez tort de dire pour cela que cet être soit Dieu. Il est Dieu en tant qu'il vient de Dieu, qu'il procède de Dieu ; mais il n'est pas Dieu pour cela.

A l'exemple de Jordano Bruno, je dirais volontiers : « Quand je vois un homme, c'est l'humanité que je vois ; » mais j'ajouterais : « Et c'est pourtant un homme particulier. »

L'humanité est virtuellement dans chaque homme, mais il n'y a que des hommes particuliers qui aient une existence véritable au sein de l'Être Éternel. L'humanité est un être générique ou universel ; mais les *universaux*, comme on disait dans l'école, n'ont pas une existence véritable, si l'on entend par là une existence pareille en quelque chose à celle des êtres particuliers.

On se fait ordinairement de ce qu'il faut entendre par l'humanité des idées fort légères et très confuses. On appelle humanité l'ensemble des hommes qui ont paru ou qui paraîtront sur la terre, additionnés pour ainsi dire ensemble ; ou bien l'on s'élève jusqu'à concevoir par humanité une espèce d'être collectif, provenant du jeu et de l'influence réciproque de tous ces hommes les uns sur les autres. Il faut avoir de l'humanité une idée plus nette et plus profonde. L'humanité, c'est chaque homme dans son existence infinie.

Nul homme n'existe indépendamment de l'humanité, et néanmoins l'humanité n'est pas un être véritable ; l'humanité, c'est l'homme, c'est-à-dire les hommes, c'est-à-dire des êtres particuliers et individuels.

Je dis d'abord que nul homme n'existe indépendamment de l'humanité. En effet, vous est-il possible de vous faire

l'idée d'un homme sans avoir en même temps l'idée de l'humanité? Ne commencez-vous pas, au contraire, quand vous parlez d'un pareil être, et que vous voulez vous le représenter, par dire que c'est un homme?

Et si vous voulez vous en faire une idée plus complète, après l'avoir défini par son espèce et avoir vu en lui l'humanité, ne le définissez-vous point par son pays et par le temps où il a vécu? C'est-à-dire que, pour le comprendre, vous êtes obligé encore de le comprendre en compagnie d'une multitude d'autres hommes; vous ne le voyez que parce que vous voyez avec lui l'humanité d'un certain temps ou d'un certain pays.

Il y a donc un reflet nécessaire de l'être particulier homme dans l'être général humanité, et réciproquement de l'être général ou collectif humanité dans l'être particulier homme, qui fait que vous ne pouvez pas séparer l'être particulier homme de tous ses semblables qui ont vécu, qui vivent, ou qui vivront, et que vous voyez réellement ensemble et du même coup l'homme et l'humanité.

Ainsi, objectivement, vous ne pouvez pas séparer ces deux termes homme et humanité; j'entends que quand vous considérez un homme, vous voyez réellement tous les hommes, et que vous ne pouvez pas voir l'individu sans voir l'espèce.

Ce que vous ne pouvez pas faire objectivement pour les autres, le pouvez-vous faire subjectivement pour vous?

Rentrez en vous-même, et considérez-vous; cherchez ce que vous êtes : vous trouverez toujours en vous l'homme, non pas seulement l'être en général, mais l'être sous une condition déterminée, sous la condition humaine. Vous êtes virtuellement un être infini, je l'accorde; mais je dis que virtuellement aussi vous êtes un homme dans toutes les as-

pirations de votre être. Vous êtes sorti homme du sein de Dieu, et vous embrassez virtuellement l'infini sous cet aspect.

Donc l'être particulier homme n'est pas séparable de l'humanité ; et on peut dire, à l'instar de l'idée de Jordano Bruno : « Quand je vois un homme, c'est l'humanité que je vois. »

Et pourtant l'humanité n'est pas un être véritable. Quelle idée, en effet, s'en former à ce titre ? Additionner, comme je disais tout à l'heure, toutes les générations d'hommes les unes au bout des autres, toutes les races, tous les peuples, ne donnera qu'un chiffre, et ne donnera pas l'humanité. Considérer que les hommes agissent et réagissent les uns sur les autres, et par suite voir, dans ces générations qui s'ajoutent les unes aux autres, comme une sorte d'être abstrait qui croît et se développe, cela est vrai et juste ; mais pourtant où est l'être, l'être véritable ? D'être véritable, je ne vois que les hommes, les individus, les êtres particuliers ; je ne vois rien qui ait vie, sentiment, conscience, intelligence, responsabilité, dans cet être abstrait que conçoit mon esprit ! Qu'est-ce donc, encore une fois, que l'humanité ?

Je dis que c'est l'homme.

C'est l'homme-humanité ; c'est-à-dire, c'est l'homme, ou chaque homme, dans son développement infini, dans sa virtualité qui le rend capable d'embrasser la vie entière de l'humanité, et de réaliser en lui cette vie.

« Le monde intellectuel dont les anciens ont tant parlé, » dit quelque part Leibnitz (1), est en Dieu et en quelque

(1) *Réplique aux Réflexions de Bayle.*

» façon en nous aussi. » Je dirai, en répétant cette pensée : L'humanité, portion de ce monde intellectuel et invisible dont parle ici Leibnitz, après les anciens, existe en Dieu et en nous aussi.

Je commencerai par démontrer que l'humanité existe en nous.

L'humanité, dans quelque sens qu'on entende ce mot, existe en nous, comme l'amour, l'amitié, la haine, et toutes nos passions. L'amour, l'amitié, la haine, toutes nos passions, n'ont pas une existence véritable, une existence d'être; et pourtant nous n'existons que par elles. Comment ces passions, qui n'existent réellement pas, sont-elles néanmoins cause de notre vie, et notre vie même? C'est qu'elles sont en nous; et, de plus, c'est qu'elles y sont de deux façons, subjectivement et objectivement. Il en est de même de l'humanité, qui est à la fois dans le *moi* et dans le *semblable*, et qui relie ainsi par l'identité le *moi* au *semblable*.

Cette vérité, que nos passions sont en nous et hors de nous, c'est-à-dire qu'elles sont en nous de deux manières, subjectivement et objectivement, se montre manifestement dans toutes les passions énergiques et dans toutes les situations graves de notre âme, aussi bien que dans le langage que ces passions nous inspirent. Dans l'amour, dans l'amitié, dans tous les grands attachements, n'identifions-nous pas notre objet avec nous, et ne sentons-nous pas que l'être aimé est tellement lié à notre vie, qu'il est pour ainsi dire notre vie même? Il est bien vrai que ces passions ont leurs cours, et que nous sortons, avec le temps, de ces situations où un seul être semble absorber notre vie tout entière. Mais nous n'en sortons qu'en restant dans une relation pareille, quoique moins intense, avec nos semblables en général, ou

avec certains de nos semblables ; de sorte que ces passions et ces situations extrêmes dont je parle restent toujours type de notre existence.

Or ce que nous sentons et proclamons nous-mêmes dans ces passions extrêmes, pourquoi ne le reconnaîtrions-nous pas de notre existence en général ? Et s'il est vrai que lorsque nous nous sentons vivre énergiquement, nous ne vivons qu'unis à un *non-moi* qui est la nature humaine, et pour ainsi dire notre propre *moi* hors de nous, pourquoi ne reconnaîtrions-nous pas que telle est en général et toujours notre destinée, c'est-à-dire que le *moi* ne vit réellement que parce qu'il est uni à un *non-moi* qui est encore nous ? Ne seraient-ce point par hasard ces mêmes passions particulières qui nous empêchent précisément de reconnaître cette vérité ; et n'est-ce point parce que nous mettons trop exclusivement notre vie, par suite de notre ignorance, dans tels ou tels de nos semblables, que nous n'apercevons plus clairement le lien qui nous unit à tous nos semblables ?

Quoi qu'il en soit, il est donc certain, 1° que ces passions nommées amour, amitié, haine, etc., ont leur siége et leur résidence en nous, existent subjectivement en nous, à tel point que si elles n'étaient pas en nous, bien qu'invisibles, nous ne serions pas. Ainsi d'abord ces passions bonnes ou mauvaises, c'est nous, ce sont des hommes, c'est l'homme. Eh bien, il en est de même, sous ce premier rapport, de l'être abstrait ou universel appelé humanité. L'humanité, c'est la nature humaine en nous, c'est-à-dire la nature générique de l'homme contenue virtuellement en nous dans toute son infinité, et réalisée partiellement d'une certaine façon constituant à la fois notre particularité et notre vie présente.

2° Mais il est également certain que ces mêmes passions, l'amour, l'amitié, etc., ont encore leur siége dans les objets de cet amour, de cette amitié. Car ces objets sont nécessaires pour que ces passions existent, et ces objets causent invinciblement ces passions. Ainsi ce qui est en nous, la haine, l'amitié, l'amour, est également hors de nous; ces passions, qui existent pour nous subjectivement, existent aussi pour nous objectivement. Eh bien, sous ce second rapport, il en est encore de même de l'humanité. La nature humaine qui est en nous, est réalisée hors de nous dans nos semblables, ce qui fait qu'étant en nous elle est encore pour nous hors de nous. L'humanité, sous ce second rapport, c'est notre propre nature qui s'offre à nous; ce sont nos sentiments et nos idées (non pas nos sentiments actuels et nos idées actuelles, mais nos sentiments et nos idées dans toute leur infinité) qui s'incarnent et se montrent manifestées et réalisées autour de nous dans le temps et l'espace.

Donc, en définitive, l'humanité existe en nous de deux façons, subjectivement et objectivement. Ce qui est virtuellement en nous, nous le trouvons encore hors de nous dans l'humanité. Et ces choses qui sont en nous se présentant à nous objectivement sous la forme du semblable ou de l'humanité, de là résulte la vie.

Oui, à véritablement parler, ce sont nos sentiments, et toutes les idées que ces sentiments nous suggèrent, qui, se réalisant dans le cours des siècles, forment l'humanité.

De même que, réciproquement, c'est l'humanité qui, existant hors de nous et en nous, cause ces sentiments et ces idées qui sont notre vie.

L'humanité, donc, est *un être idéal composé d'une mul-*

titude d'êtres réels qui sont eux-mêmes l'humanité en germe, l'humanité à l'état virtuel.

Et réciproquement l'homme est *un être réel dans lequel vit, à l'état virtuel, l'être idéal appelé humanité.* L'homme est l'humanité dans une manifestation particulière et actuelle.

Il y a pénétration de l'être particulier homme et de l'être général humanité. Et la vie résulte de cette pénétration.

Parlant dans un autre ouvrage de la relation nécessaire de l'homme à la société, j'employais la similitude de l'image que produit la réflexion de notre corps dans un corps poli, et je comparais cette image, ainsi produite par une véritable pénétration de deux êtres, à la vie résultant de la pénétration mutuelle ou de l'union de l'homme individu et de la société. Je disais :

« Comment avons-nous connaissance de notre corps? » N'est-ce pas en nous regardant dans un autre corps qui » réfléchit nos traits? Ce que nous voyons ainsi, ce n'est » donc pas notre corps, c'est la glace où nous nous regar- » dons. Donc ce qui fait l'image, c'est la glace. Mais la glace » elle-même, si notre corps n'était pas devant elle, ne réflé- » chirait pas cette image. C'est donc notre corps aussi qui » fait l'image. Néanmoins notre corps et la glace sont tout » à fait indépendants l'un de l'autre, quoique nous ne con- » naissions notre corps que par le moyen de l'un et de l'au- » tre. Il en est de même de la vie humaine. La vie humaine, » c'est la connaissance, le sentiment, la sensation qui ré- » sultent de la coexistence de l'homme et de la société. Sup- » primez l'un ou l'autre, la vie cesse et disparaît, comme » l'image dont nous parlions tout à l'heure. L'homme et la » société sont pourtant aussi distincts, aussi indépendants,

» que le sont notre corps et la glace où nous nous regar-
» dons. Mais c'est qu'il y a, de l'homme à la société, de la
» société à l'homme, une pénétration mutuelle, par laquelle
» ils se confondent sans cesser d'être distincts, de même que
» notre corps et la glace se réunissent dans notre image (1). »

La société politique, dont je parlais en cet endroit, n'est qu'un cas particulier de l'humanité. Ainsi ce que je disais de la société politique s'applique à l'humanité en général. L'homme vit par l'humanité, quoique l'humanité soit l'homme.

L'humanité, considérée comme être collectif, n'existe donc pas d'une existence véritable, si nous la séparons de notre propre existence. Mais chaque homme est l'humanité, et ainsi l'humanité existe d'une existence véritable. Ne la cherchez pas en elle-même comme un être, car vous ne la trouveriez pas; ne la cherchez pas hors de nous. Mais elle existe pourtant, et si bien, que vous ne pouvez pas voir un homme sans la voir et sans en avoir une idée.

Ce *moi* qui fait votre être, et que vous reconnaissez pour votre être, et que vous sentez durable même après la mort, ce *moi*, c'est l'humanité. Car ce *moi* n'existe pas sans un *non-moi*, et ce *non-moi* est l'humanité. Donc ce *moi* lui-même est l'humanité.

Que l'homme donc se défasse de cet orgueil qui lui fait croire qu'il existe par lui-même indépendamment de l'humanité. Sans doute il existe par lui-même, puisqu'il est l'humanité, comme je le dis; il existe en Dieu par lui-même en tant qu'humanité. Mais il n'existe par lui-même en Dieu qu'en tant qu'il est humanité; ce qui revient précisément à

(1) *De l'Égalité*, deuxième partie, chap. IV.

ceci, qu'il n'existe pas par lui-même, mais uniquement par l'humanité.

Les plus grossiers des hommes et les plus intelligents sont également portés, par des motifs différents, à cet orgueil qui les fait se considérer comme existants par eux-mêmes, indépendamment de l'humanité leur mère. L'ignorant, qui ne considère que ses sens, dit : « Ces sens sont bien à moi ; je les possède par moi-même ; » et le voilà qui se regarde comme un être entièrement isolé, jeté par la nature au milieu de la masse des animaux, sans avoir plus de relation avec les hommes ses semblables qu'avec les autres êtres, à moins qu'il n'accepte et ne constitue lui-même ces relations. Le savant, à son tour, dit : « Quel rapport entre moi et ce genre humain qui m'est si inférieur ! Mon intelligence est bien à moi ; l'élévation de mon âme est à moi. »

Non, ni votre intelligence, ni la grandeur de vos sentiments, ni même vos sens et leur pénétration, rien de tout cela n'est à vous ; car vous tenez tout cela de l'humanité. Vous êtes sortis de l'humanité, vous vivez dans l'humanité, vous vivez pour l'humanité. Tes sens, sauvage orgueilleux, qui te les a faits ce qu'ils sont, sinon la longue suite de tes ayeux ? Crois-tu que tout animal ait les mêmes sens que toi ? Tu as hérité ces sens de tes pères, et tu les transmettras toi-même modifiés à tes fils. Ce qui, à cet égard, t'appartient donc uniquement, c'est la modification que tu apportes à l'humanité. Il en est de même de l'intelligence de l'orgueilleux civilisé, qui croit savoir et sentir par lui-même. Insensé ! il n'a de connaissance et de sentiment que par l'humanité et pour l'humanité. Son esprit, dont il est si fier, lui vient des autres ; son âme, dont il s'énorgueillit, c'est l'humanité tout entière qui a contribué à la former. Si ce

qu'il tient des autres lui était ôté, au lieu de ce magnifique vêtement de son esprit dont il se pare et qu'il croit à lui, il resterait nu comme le geai de la fable.

N'ai-je pas en effet démontré solidement, dans un autre écrit (1), que l'esprit humain forme un grand tout, une unité, dont si on isole l'esprit d'un des hommes quelconques qui ont vécu, et qui ont été doués de plus de génie que les autres, à l'instant même ces grands esprits n'ont plus ni valeur ni signification. Ils valent par leur union avec l'esprit humain. De même qu'ils avaient été préparés, amenés, ils ont, à leur tour, préparé, amené ceux qui les ont suivis; voilà en quoi ils valent : mais ôtez-les de cet ensemble, et leur valeur s'évanouit. Les vérités relatives qu'ils ont connues deviennent des erreurs; ce ne sont des vérités qu'à condition que, reprises et transformées, elles se perfectionneront encore. Ce ne sont des vérités supérieures que par la comparaison avec celles qui avaient été aperçues auparavant. Que resterait-il donc soit au philosophe, soit à l'artiste, soit à l'industriel, si l'humanité qui, de toute façon, lui a donné naissance, et lui a fourni les matériaux de son âme, de son esprit, de sa puissance, lui retirait ses dons? Il ne lui resterait pas même la possibilité d'être! On ne pourrait pas même supposer qu'il aurait pu être. En effet, être, pour cet esprit, c'est être homme. Être homme, c'est être homme dans un certain temps et dans un certain pays. Conséquemment, avec la supposition de son existence, revient l'intervention effective de l'humanité : le supposer, c'est supposer l'humanité; c'est donc supposer qu'il est par l'humanité et pour elle.

(1) *Réfutation de l'Éclectisme*, première partie, § VII, *unité de l'esprit humain.*

Philosophe athée ou dévot, ne soyez pas assez orgueilleux pour croire que ce qui vous a été prêté, vous puissiez l'enlever à cette essence générique dont vous n'êtes, après tout, qu'un représentant supérieur. Vous représentez l'humanité; vous n'avez pas de rôle qui vous soit propre et particulier. Vous êtes un représentant particulier de l'humanité; c'est là ce qui constitue votre particularité. Mais cette particularité ne va pas jusqu'à être par vous-même, indépendamment de l'humanité.

CHAPITRE IX.

VIVRE, C'EST, EN ESSENCE, AVOIR L'HUMANITÉ POUR OBJET.

Oui, au fond, l'humanité, c'est nous. Car qu'est-ce que nous, qu'est-ce que le *moi?* Le *moi* n'existe pas indépendamment d'un *non-moi.* Manifesté, il est uni à un *non-moi.* Virtuel, il est uni virtuellement à un *non-moi.* Il n'existe donc, soit manifesté, soit virtuel, qu'uni à un *non-moi.*

Ce *non-moi,* but direct de notre existence, ne peut être que Dieu, nous-même, ou la nature, qui comprend le semblable ou l'humanité.

Ce *non-moi* ne peut pas être Dieu; car nous ne serions pas des créatures, nous serions Dieu.

Ce *non-moi* n'est pas la nature; car nous ne serions pas

des hommes, nous serions d'autres créatures; nous serions telle ou telle espèce animale ou végétale.

Reste donc que ce *non-moi* soit nous-même ou le semblable, c'est-à-dire l'humanité.

Et, en effet, ce *non-moi* est nous-même; et, parce qu'il est nous-même, il est l'humanité.

Vivre, c'est être tourné vers soi-même (1).

Être tourné vers soi-même, c'est être tourné vers le semblable, qui est nous-même, c'est-à-dire vers l'humanité.

En sorte que vivre, pour l'homme, c'est en essence être attiré vers l'humanité.

Vivre en essence, c'est donc, pour l'homme, avoir pour objet l'humanité.

L'humanité est donc le *non-moi* nécessaire du *moi*.

Et au fond elle est ce *non-moi* parce qu'elle est ce *moi*.

(1) J'ai écrit cela par intuition métaphysique. En imprimant, je pense à faire remarquer que les sciences d'observation confirment cet axiome. Il est notoire, en effet, que l'étude la plus profonde des phénomènes, au point de vue des physiciens et des naturalistes, a conduit celui de nos savants qui a fait incontestablement les plus belles découvertes de notre époque dans les sciences de la vie, à résumer la loi de la vie dans l'*attraction de soi pour soi*. Les savants de détail et de routine, loin de comprendre la recherche de M. Geoffroy-Saint-Hilaire et l'importance qu'il attache à cette formule, l'ont presque blâmé et raillé d'avoir voulu ajouter quelque chose à ce terme solennel d'*attraction*, qui, après avoir été lui-même longtemps repoussé, est aujourd'hui intronisé, et sert de mot d'ordre dans les sciences depuis un siècle et demi. Mais quoi! ne comprennent-ils donc pas que ce mot consacré n'est tout au plus que le commencement d'une formule, et non une formule tout entière? L'attraction peut être une formule suffisante en astronomie; mais assurément ce n'en est pas une en chimie ni en physiologie. Vous dites que les corps s'attirent; soit, nous en convenons. Mais vers quoi, en essence, les êtres ou les corps, une fois distingués et devenus des êtres spécifiques, sont-ils attirés? En chimie, déjà, vous ne pouvez pas sortir des affinités électives, et là le mot d'attraction employé dans le sens des astronomes serait une erreur et une jonglerie. Mais en physiologie vous n'avez plus même l'apparence d'une loi, et le mot d'attraction sans *détermination* est un non sens. Que l'illustre naturaliste dont nous parlons se console néanmoins du peu d'accueil qu'on a fait à sa formule de l'ATTRACTION DE SOI POUR SOI. Qu'il se rappelle que Keppler demandait à Dieu un lecteur en cent ans.

CHAPITRE X.

IDENTITÉ EN DIEU DE L'HUMANITÉ ET DE L'HOMME.

Il y a donc, pour employer ici l'expression de Leibnitz, une harmonie préétablie entre l'homme et l'humanité. Et cette harmonie gît dans l'identité en Dieu de l'humanité et de l'homme.

Dieu voit l'humanité dans chaque homme, de même que chaque homme est pour lui l'humanité.

Dans les desseins de Dieu, à mesure que l'infini créé, appelé le temps et l'espace, se déroule, c'est l'humanité qui se constitue; et pourtant c'est chaque homme aussi qui se constitue, parce que homme et humanité sont identiques.

Et lorsque Dieu a ainsi fait l'homme pour l'humanité, et a mis dans l'homme le caractère d'humanité, sans doute afin que, l'humanité idéale se réalisant dans toute sa grandeur, l'homme existe aussi dans toute sa grandeur, on imaginerait, les uns, que l'homme n'existe qu'un instant, les autres, que l'homme ne vit qu'un instant dans l'humanité, et qu'il va ensuite continuer sa vie éternelle dans d'autres planètes, dans d'autres astres! Il nous semble que c'est vraiment nier toute harmonie des choses, tout plan, tout rapport, toute coordination dans l'œuvre divine.

J'ai cité plus haut cette pensée de Leibnitz : «Le monde » invisible, dont les anciens ont tant parlé, est en Dieu et en » nous aussi; » et j'ai dit, en suite de cette pensée : L'humanité, portion de ce monde invisible, est en nous et en Dieu.

J'ai prouvé, je crois, suffisamment le premier point, à savoir que l'humanité est en nous. Ce serait ici le lieu de développer le second, à savoir que l'humanité existe en Dieu. Dieu n'a pas créé vainement des espèces, et les départements divers, si je puis employer cette expression, que nous remarquons dans l'œuvre divine, ne sont pas des choses sans signification et sans réalité. Mais ce serait entrer dans la théodicée, dans la science la plus générale, la plus difficile, la plus obscure encore, dans la science des sciences. J'éloigne cette recherche, du moins pour ce moment. Je traite ici de l'humanité, et non de Dieu, ou de sa justice et de son gouvernement du monde. Je crois d'ailleurs avoir, indépendamment de la théodicée, assez de certitude dans la lumière que je tire de la considération même de l'homme, et j'irai au but que je me propose avec le seul appui de la conscience intime qui nous fait sentir l'humanité en nous. Je me bornerai donc sur la théodicée à une seule remarque.

Quoi! chaque homme est un homme et l'humanité; chacun de nous porte lui-même et l'humanité : et l'on supposerait que ces hommes qui renferment chacun virtuellement un immense développement humain, que ces hommes qui virtuellement contiennent toute la connaissance, tout le sentiment, et toute la puissance active, dont l'humanité est capable, ne feraient que passer dans l'humanité, sans suite et sans retour!

Ainsi Dieu aurait créé et créerait continuellement une multitude d'êtres, auxquels il donnerait une virtualité infinie, et pourtant spécifique, et dont il arrêterait promptement par la mort ou par l'exil le développement! Et pourquoi créerait-il ces êtres, ainsi détruits dans leur virtualité presque après être nés? Pour en créer d'autres qu'il détrui-

rait également, et toujours ainsi. Vraiment, cette supposition nous semble aussi contraire aux idées que nous pouvons nous faire de la souveraine raison de Dieu que de sa justice. Les philosophes modernes ont souvent parlé de la simplicité des lois de la nature; ils ont cherché dans cette simplicité un critérium de certitude pour tous les sujets difficiles où notre raison ne peut avoir d'autre base évidente et certaine. Je demande s'il est conforme à cette loi de la simplicité dans l'œuvre divine, de croire que Dieu, ayant mis une véritable harmonie et identité entre l'homme et l'humanité, ne se serve pas de l'homme pour perfectionner l'humanité, ou réciproquement ne se serve pas de l'humanité pour perfectionner l'homme.

CHAPITRE XI.

LA VIE FUTURE DE L'HOMME EST LIÉE AU PERFECTIONNEMENT DE L'HUMANITÉ.

L'humanité, c'est chaque homme dans son existence infinie.

Vous n'êtes pas un homme seulement, vous n'êtes pas un individu, vous êtes l'humanité.

Votre perfectionnement individuel, donc, est le perfectionnement de l'humanité.

Ce qui est à perfectionner en vous, c'est la nature de l'homme, c'est-à-dire un *moi* uni à l'humanité, et par conséquent c'est l'homme.

En d'autres termes, étant homme comme vous êtes, c'est l'homme qu'il faut perfectionner en vous, et par conséquent c'est l'humanité.

J'ai montré plus haut (1) que, par l'effet même de la vie, l'homme était uni à ses semblables de telle façon, qu'il ne pouvait agir sur eux en bien ou en mal, sans agir par là même sur sa propre nature, soit pour la perfectionner, soit pour la détériorer, et que le bien et le mal sortaient de là. C'est le même raisonnement que je poursuis ici, et qui me fait résoudre affirmativement cette question : Dieu, dans sa sagesse, n'aurait-il pas donné à l'homme pour vie future son propre perfectionnement, c'est-à-dire, ce qui est la même chose, le perfectionnement de l'humanité?

Tout le sujet de la vie future me paraît donc se réduire à ces termes :

La vie future est le développement et la continuation de la vie présente. La vie future est en germe dans la vie présente.

Or, dans la vie présente, l'homme est homme, c'est-à-dire est uni à l'humanité et, avec l'humanité, à la nature extérieure.

Donc, dans la vie future, continuation de la vie présente, l'homme sera encore uni à l'humanité et, avec l'humanité, à la nature.

A ceux qui donnent à l'homme, pour destinée, un poétique voyage à travers l'immensité des cieux, nous dirons :

Vous ne pouvez pas nier que la vie future de l'homme ne soit le perfectionnement de l'homme.

Or, le perfectionnement de l'homme n'est-il pas lié au perfectionnement de l'humanité?

(1) Livre III.

Qui dit homme dit humanité.

L'homme porte en lui l'humanité.

L'homme n'existe pas indépendamment de l'humanité.

Perfectionner l'homme, c'est perfectionner l'humanité.

Perfectionner l'humanité, c'est se perfectionner soi-même.

L'homme est un *moi* dont le *non-moi* nécessaire est le semblable de l'homme, ou, en général, l'humanité.

Ce *moi*, qui est l'homme, n'existerait plus, si le *non-moi* correspondant à ce *moi*, c'est-à-dire le semblable ou l'humanité, cessait d'être en rapport et en communion avec ce *moi*.

Donc, si la vie future de l'homme est le perfectionnement de l'homme, cette vie future est liée indissolublement à l'humanité.

Vous parlez des astres! C'est la terre qui, un jour, rejoindra les astres. Ce n'est pas l'homme qui, sans l'humanité et sans la terre, ira dans les astres.

L'homme, comme tous les êtres, se manifeste à la vie par une naissance, fruit d'une génération. Quel être du ciel, c'est-à-dire des astres que nos yeux nous montrent dans l'immensité de l'espace, pourrait l'engendrer comme un fruit naturel de son être et de son amour?

CHAPITRE XII.

NOUS SOMMES NON SEULEMENT LES FILS ET LA POSTÉRITÉ DE CEUX QUI ONT DÉJA VÉCU, MAIS AU FOND ET RÉELLEMENT CES GÉNÉRATIONS ANTÉRIEURES ELLES-MÊMES.

Non, nous ne voulons pas croire que « sur cette terre les » générations se suivent passagères, fortuites, isolées; » qu'elles paraissent, souffrent, meurent, mais que nul lien » n'existe entre elles; qu'aucune voix ne se prolonge des » races qui ne sont plus aux races vivantes, et que la voix » des races vivantes doit s'abîmer bientôt dans le même si- » lence éternel (1).

Cette poésie du néant, cette négation de la continuité de la vie, et par conséquent de la vie, nous paraît une folie étrange. Si la mort pouvait nier la vie, ce serait la mort qui serait la vie : tant l'*être* est nécessaire.

Un enfant va naître : pourquoi refuseriez-vous au Créateur le pouvoir de faire renaître dans cet enfant un homme ayant déjà vécu antérieurement?

Cette résurrection est-elle donc impossible à celui qui peut donner la vie? Celui qui peut faire *naître* ne peut-il pas faire *renaître?*

En un certain sens, rien n'est plus vrai que ce qu'on dit ordinairement et qu'enseignait la théologie chrétienne, savoir que Dieu nous crée à notre naissance, que Dieu nous

(1) Benjamin Constant, *De la religion.*

accorde la vie et nous donne une âme lorsqu'il nous fait naître, et que nous sommes ainsi des être nouveaux apparaissant à la vie pour la première fois. En effet cet acte de naissance, ou, suivant nous, de renaissance, ne se fait pas sans une intervention de Dieu. Et comment se ferait-il sans cela, quand aucun acte quelconque de notre vie ne se fait sans la permission et l'intervention de l'Être Universel? Nous sommes donc, comme on dit, créés quand nous naissons. Et néanmoins telle est cette création, que nous, qui naissons, nous nous trouvons être non seulement la suite et, comme on dit, les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations antérieures elles-mêmes.

CHAPITRE XIII.

RÉPONSE A L'OBJECTION TIRÉE DE L'ABSENCE DE MÉMOIRE.

On oppose, à cette continuation de l'être individuel dans l'être collectif humanité, l'absence de mémoire.

Je pourrais d'abord, avec tous les philosophes, avec Platon comme avec Descartes ou avec Leibnitz, demander si nous n'avons pas sous les yeux la preuve évidente que les enfants qui viennent à la vie ont une certaine mémoire de leur existence antérieure; si nous n'avons pas, dis-je, cette preuve dans leur existence même.

En effet, à quel observateur non entêté de la chimérique idée que l'enfant est purement et simplement une *table rase*,

un non-être, à qui, dis-je, la vue d'un enfant n'a-t-elle pas fait dire comme à Bacon : « En vérité Platon n'aurait-il pas » raison avec son dogme que *la science n'est autre chose* » *qu'une réminiscence* (1). »

Ce que Platon appelait *réminiscence*, Descartes l'appelait *idées innées*. Après Platon et Descartes, je ne sache pas de plus grand juge en ces choses que Leibnitz; et Leibnitz a repoussé la *tabula rasa* d'Aristote et de Locke, pour adopter la *réminiscence* de Platon, les *idées innées* de Descartes. Mais, suivant son habitude, ce grand homme a jeté sur la doctrine de Platon et de Descartes, en ce point, une nouvelle et vive lumière. Il suffit de rapprocher deux passages de ses écrits pour voir que ce que nous nous efforçons de prouver en ce moment était dans la pensée de Leibnitz.

D'une part, Leibnitz regarde la vie de chaque créature comme une suite d'états tous liés entre eux, c'est-à-dire comme une chaîne dans laquelle l'existence présente, à un moment donné, figure comme un anneau distinct mais lié néanmoins à toute la chaîne : « C'est selon moi, dit-il, la » nature de la substance créée de changer continuellement » suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément, » s'il est permis de se servir de ce mot, par tous les états » qui lui arriveront; de telle sorte que Celui qui voit tout » voit dans son état présent, tous ses états passés et à ve- » nir (2). »

D'autre part, cette faculté par laquelle Dieu voit, dans l'état présent de chaque créature, tous les états passés et à

(1) « Subit profecto animum quandoque dogma illud Platonicum, quo asse- » ritur, *scientiam nihil aliud esse quam reminiscentiam, animumque natura-* » *liter omnia cognoscere, nativæ luci, quam specus corporis obumbraverat,* » *subinde redditum.* » (De Augm. Scient. lib. I, init.)

(2) *Lettre sur l'union de l'âme et du corps.*

venir de cette créature, Leibnitz reconnaît et soutient qu'elle existe aussi, dans une certaine mesure, pour la créature elle-même; d'où la *réminiscence* et le *pressentiment.* « Je » ne suis nullement, dit-il, pour la *tabula rasa* d'Aristote, » et il y a quelque chose de solide dans ce que Platon appe» lait la *réminiscence.* Il y a même quelque chose de plus; » car nous n'avons pas seulement une *réminiscence* de toutes » nos pensées passées, mais encore un *pressentiment* de » toutes nos pensées. Il est vrai que c'est confusément et » sans les distinguer; à peu près comme, lorsque j'entends » le bruit de la mer, j'entends celui de toutes les vagues en » particulier qui composent le bruit total, quoique ce soit » sans discerner une vague de l'autre. Et il est vrai, dans un » certain sens que j'ai indiqué, que non seulement nos idées, » mais encore nos sentiments, naissent de notre propre » fonds, et que l'âme est plus indépendante qu'on ne pense, » quoiqu'il soit toujours vrai que rien ne se passe en elle » qui ne soit déterminé (1). »

Donc, suivant Platon et Descartes compris par Leibnitz, cet être qui vit devant vous et que vous appelez un enfant, et que vous imaginez né d'hier pour muorir demain, est un être éternel qui a déjà vécu, qui a eu une existence antérieure, comme il en aura une postérieure à sa vie présente; c'est un être, en un mot, qui n'est pas seulement actuel, mais qui *se rappelle* et *pressent*, qui a *réminiscence* et *pressentiment* aussi bien que manifestation actuelle, passé et avenir aussi bien que présent, et qui ne sent et ne connaît actuellement que parce qu'il *se rappelle* et *pressent.*

Donc qu'importe que les êtres divers, en renaissant à la

(1) *Réflexions sur l'Essai de Locke.*

vie, c'est-à-dire en se manifestant de nouveau, n'aient pas une mémoire *formelle* de leur existence antérieure? Chacune de leur existence est un anneau dans la chaîne, mais n'est pas la chaîne; ces anneaux se correspondent, et, par une pénétration véritable, se reproduisent réellement au point d'être virtuellement impliqués les uns dans les autres; mais ils ne se répètent pas, et ne sont pas l'inutile reproduction d'une seule manifestation.

Voulez-vous que le papillon reproduise *formellement* la chenille? Le papillon préexistait dans la chenille; en sorte que la chenille existe encore dans le papillon. Mais le lien qui unit ces deux formes, cette identité au fond de la chenille et du papillon, n'empêche pas que ces deux formes ne soient des anneaux bien distincts de la même existence.

Ainsi la vie passée se reproduit dans l'être nouveau qu'on appelle enfant, en ce sens qu'elle y est virtuellement contenue. Mais elle n'y est pas manifestée; elle n'y est pas *mémoire.*

Mais si elle n'y est pas à l'état de *mémoire,* va-t-on dire, il n'y a donc pas *identité* entre ces deux êtres dont le second ne se rappelle pas le premier.

Je n'ai jamais compris, je l'avoue, comment on faisait consister notre *identité* dans la *mémoire.* C'est, à ce qu'il me semble, une grossière illusion.

Est-ce que, dans un phénomène quelconque de notre vie, nous avons en même temps mémoire de tous les phénomènes antérieurs de notre vie? Non, évidemment; nous sommes alors occupés d'un certain objet, et notre vie antérieure nous échappe en ce moment. Il en est ainsi à tous les moments de notre existence, et la mémoire, comme je l'ai dé-

montré ailleurs (1), ne fait pas exception à cette loi. La mémoire n'est autre chose qu'un fait passé de notre vie perçu par nous comme présent. Car la vie est toujours présente.

Voilà, d'un côté, un vieillard de cent ans, de l'autre un enfant de quelques mois ou de quelques années; examinez-les, et dites-moi si l'enfant a un moindre sentiment de son être, de son *moi*, que le vieillard. Cependant le vieillard a toute son existence antérieure, l'enfant n'a pas ou presque pas d'existence antérieure. D'où vient donc que l'enfant a conscience de lui-même autant que le vieillard? La conscience que nous avons de nous-même, le sentiment d'être, le *moi* en un mot, et ce que l'on veut désigner, dans la question qui nous occupe, par ces mots de *personnalité*, d'*individualité*, et d'*identité*; ce *moi*, pour être en apparence très-nouveau ou tout à fait nouveau et sans mémoire de vie antérieure dans l'enfant, n'en existe donc pas moins en lui, et tout aussi énergiquement que dans le vieillard. Ce dernier seulement a la faculté de se rappeler les longs souvenirs de ses années expirées; l'enfant n'a rien de ce genre à se rappeler : mais il est, il s'affirme, il se sent, et se sait sentir, être, et penser, tout aussi bien que le vieillard.

Qu'est-ce à dire, sinon que notre identité, notre personnalité, notre individualité, notre être, notre *moi*, n'est pas un produit de la mémoire, et n'a, dans son essence, aucun rapport avec la mémoire. Se rappeler est un phénomène accidentel de ce *moi*, comme sentir, voir, juger, etc. La mémoire, je le répète, a, comme la sensation, un objet toujours présent; ce qui distingue uniquement la mémoire

(1) Voy. *Réfutation de l'Éclectisme*, deuxième partie, § X.

de la sensation en général, c'est que, dans la mémoire, nous avons conscience que cet *objet présent* est nous-même, le sujet, à un état antérieur de manifestation. Nous voyons de nous-même, objectivement, une certaine image. Et encore n'est-ce pas nous, n'est-ce pas le *moi* à proprement parler, mais un produit du *moi*, un effet des manifestations antérieures de ce *moi* combiné avec les divers *non-moi* auxquels il s'est appliqué ou avec lesquels il est entré en communication dans sa vie.

Mais lorsque ces produits de notre vie antérieure ne nous occupent pas, en sommes-nous moins nous-mêmes pour cela? Quel est l'homme qui, à huit jours de distance, ait la faculté de se rappeler ses faits et gestes? Dans toute la portion active de notre vie, les souvenirs de notre enfance ne s'effacent-ils pas chez presque tous les hommes? Et, au contraire, n'est-il pas de fait qu'après avoir été longtemps effacés et comme anéantis, ils viennent souvent se reproduire dans un âge très-avancé? Notre identité devrait donc être fort diverse, suivant le degré de mémoire que nous conservons de notre vie? Est-elle diverse pour cela, et ne sommes-nous pas toujours le même *moi*, que nous nous rappellions ou non ce qui nous est arrivé?

Non, ce n'est en aucune façon la mémoire *réalisée* qui constitue notre être. Notre être, c'est notre virtualité, c'est notre degré d'aspiration pour sentir et connaître, pour vivre en un mot. Que cet état potentiel de notre âme ait un lien nécessaire et d'une exactitude mathématique, si je puis m'exprimer ainsi, avec les faits antérieurs de notre vie, que la mémoire pourrait jusqu'à un certain point nous retracer, cela est incontestable. Mais cette puissance, loin d'être pour cela la mémoire, exclut au contraire la mémoire, la mémoire

formelle. Plus il y a en nous de virtualité, moins nous sommes occupés de ce que nous avons déjà fait; car nous avons hâte d'agir de nouveau et de marcher en avant. C'est le voyageur fatigué qui repasse par la mémoire sur les lieux déjà parcourus.

Loin donc que l'enfant me paraisse inférieur en être, en puissance d'être, au vieillard, et qu'il ait moins d'identité que lui, je dirais au contraire qu'il en a davantage, et que le vieillard ne se reporte tant sur le passé, que parce qu'il n'aspire plus à vivre sous sa forme actuelle, la sentant débile et usée. Il tient à la vie sans doute, et il a raison d'y tenir, car il est éternel; mais, voisin d'une métempsychose, il se retourne vers les manifestations de sa vie antérieure, et y vit, ne pouvant plus vivre autrement.

L'enfant, au contraire, qui vient à la vie avec des ailes nouvelles, ne songe qu'à employer ses forces pour le but final qui lui a été assigné. Lui, il n'a pas et ne doit pas avoir un arsenal de vieilles manifestations, qui, l'occupant comme pourraient le faire des phénomènes, l'empêcheraient par là même d'agir. Car, si ses yeux étaient offusqués des vains fantômes du passé, assurément il ne verrait pas le présent, pour lequel il est fait; et, pour se sentir avoir vécu sous une forme déterminée, il ne vivrait pas; il ressemblerait au vieillard, qui ne vit plus pour avoir vécu. L'enfant donc n'a pas de mémoire de ses vies antérieures. Mais il est tellement vrai qu'il se sent être au même degré, et j'oserai dire à un plus haut degré, que l'homme fait ou le vieillard; il est tellement vrai qu'il se sent éternel, que jamais enfant n'a compris la mort, n'a compris qu'il cesserait d'être. Il faut bien du temps et bien de la peine à l'enfant pour comprendre ce phénomène de la mort, tant vivre lui est natu-

rel, c'est-à-dire tant il se sent, au fond de son être, avoir toujours vécu et devoir toujours vivre.

CHAPITRE XIV.

SUITE. PERPÉTUITÉ DES INDIVIDUS AU SEIN DE L'ESPÈCE.

Peut-on sérieusement s'imaginer que les enfants qui viennent à la vie soient, comme le disait l'école de Locke, une *table rase?* Peut-on sérieusement penser que leur existence date du jour par lequel nous marquons leur naissance!

Quoi! tandis que vous avez peine à concevoir et à admettre la génération spontanée du moindre animalcule, vous imaginez que cet être si intelligent que vous appelez un enfant a été subitement tiré du *néant;* qu'il n'existait pas hier, qu'il n'avait jamais existé, et que néanmoins il a passé sans intermédiaire du néant à l'existence humaine! Et les matérialistes s'imaginent que quelque modification dans une matière qu'ils qualifient par elle-même d'inerte, et à laquelle ils n'attribuent que des qualités physiques, comme ils disent, ont suffi pour faire passer du néant à l'existence un être, et non seulement un être, mais un homme, c'est-à-dire un être qu'ils placent eux-mêmes le premier de beaucoup dans la série animale! En vérité, cela est trop absurde!

Les matérialistes, qui ont si fortement repoussé la création du néant, et qui lui ont opposé l'axiome *Ex nihilo nihil,* ne s'aperçoivent pas qu'en niant la préexistence de

l'être subjectif dans l'enfant, ils admettent la création du néant, et abandonnent leur axiome *Ex nihilo nihil.*

Voilà un enfant, c'est-à-dire un être plein de facultés merveilleuses. Certes, je vois bien qu'il n'existe pas par lui-même, qu'on lui a transmis et qu'il a reçu la forme de son existence. Mais il existe, et vraiment est-il possible de croire qu'un tel être ne se soit pas déjà manifesté?

Je vois bien qu'il a reçu de ses pères, par la génération, l'initiation à la vie. Je vais plus loin; il a tout reçu de ses pères et de l'humanité antérieure, tout hors son *moi.* Il vient pour remplacer son père et sa mère sur la terre, et il les représente; il vient avec d'autres jeunes, semblables à lui, pour remplacer la génération au sein de laquelle il est né ; et cette humanité antérieure, qui l'a engendré comme son légitime successeur, lui a transmis tous ses caractères.

Mais enfin, il y a en lui, sous ces caractères de l'humanité, un être particulier, une créature, un *moi.*

Or, est-il conforme à la raison de supposer que ce *moi* n'a jamais existé auparavant, et qu'il vient de sortir du néant? D'un autre côté, est-il conforme aux idées de causalité de supposer que ce *moi,* cette créature, ait été revêtue par le Créateur de cette forme déterminée, qui entraîne à sa suite tel ou tel état déterminé de bonheur ou de malheur, sans raison pour elle, et sans suite pour elle. Il n'y aurait donc, relativement aux créatures, aucun ordre dans la théodicée divine, et par conséquent il n'y aurait aucun ordre dans l'œuvre même de Dieu. Dieu se conduirait sans motif par rapport aux créatures, puisque, sans raison, il les ferait vivre un instant et mourir, pour tirer du néant de nouvelles créatures qui ne seraient pas suite des précédentes, et

qu'il embellirait, au hasard, de ses dons, ou frapperait, au hasard, de sa réprobation ou de sa colère.

Donc, puisque cet enfant n'est pas un être nouveau, un être né d'hier, et qui ait passé du néant à ce degré surprenant de vie et d'intelligence, il faut que, dans sa vie immédiatement antérieure, il ait été ou déjà homme, ou animal, ou plante.

Ainsi, de toute nécessité, il faut admettre ou le système indéterminé des métempsychoses, ou le système déterminé de renaissance dans l'humanité, que je soutiens.

Il n'y a pas de faux-fuyants pour échapper à ce dilemme.

Or, de ces deux systèmes, le second est infiniment plus probable que le premier. La même raison qui nous fait rejeter comme absurde la supposition que cet enfant, où nous découvrons tant de facultés, soit sorti du néant pour vivre sous cette forme, nous porte également à rejeter la supposition qu'il soit immédiatement sorti de l'animalité.

Donc, le seul système probable est celui de la perpétuité des individus au sein de l'espèce.

CHAPITRE XV.

SUITE. L'INNÉITÉ ET DES CONDITIONS NOUVELLES D'EXISTENCE REMPLACENT LA MÉMOIRE.

Si l'absence de mémoire *formelle* chez les enfants que nous voyons surgir à la vie n'est nullement une preuve que

leur vie présente n'ait pas été précédée de vies antérieures, pourquoi, relativement à nous-mêmes, la privation prévue de cette mémoire, quant à notre vie actuelle, détruirait-elle l'idée que nous devons nous faire de notre résurrection?

L'innéité et les conditions diverses que les êtres réapparaissant aujourd'hui à la vie apportent en naissant remplacent évidemment la mémoire perdue de leur existence passée. Cette mémoire est entrée, pour ainsi dire, plus profondément dans leur être; elle est transformée en facultés, en puissance de vivre, en virtualité, en prédispositions de tout genre.

Pourquoi donc, relativement à nous et à notre avenir, gémirions-nous de ce que nous aussi devons perdre le souvenir *formel* de notre existence actuelle, en passant au creuset de la mort? Ce ne sont que des noms et de vains simulacres que nous perdrons, pourvu que cette mémoire que nous avons de notre vie, sous sa forme actuelle, se trouve remplacée par une innéité et des conditions nouvelles d'existence, représentant exactement la valeur actuelle de notre vie, parce qu'elles auront été pesées dans la balance de celui qui est la justice et la mathématique mêmes, et qui a fait le monde, comme dit la Bible, c'est-à-dire qui le fait continuellement, avec poids, nombre, et mesure, *cum pondere, numero, et mensura.*

N'est-ce pas faiblesse et égoïsme, dans le mauvais sens, par conséquent impiété, que cet attachement des hommes à leurs manifestations et à la fragile mémoire qu'ils en conservent pendant cette vie? N'est-ce pas une sorte d'avarice assez semblable à l'avarice véritable, qui empêche l'avare de vivre, par attachement insensé pour son trésor? Ce trésor n'est pas lui; il finit pourtant par y mettre et y enterrer

son être. Ainsi, la plupart des hommes voudraient enterrer leur être dans la forme de cet être.

Ils appellent cela ne pas oublier, et, colorant leur égoïsme des fausses couleurs du sentiment, ils veulent à toute force conserver leurs souvenirs après la mort. Vous ne voulez pas oublier, dites-vous : vous ne voulez donc pas changer; car le changement apporte nécessairement l'oubli. Vous ne voulez pas changer : vous ne voulez donc pas vivre; car vivre c'est changer. Pourquoi donc n'êtes-vous pas resté aux années de votre enfance? Pourquoi ne vous êtes-vous pas arrêté et immobilisé à une certaine période de votre vie? La plupart des hommes voudraient en effet s'arrêter et s'immobiliser ainsi; et, par la même raison, quand il s'agit de vie future, ils voudraient, pour y croire, qu'on leur démontrât qu'ils seront transportés dans cette vie nouvelle avec tout leur bagage de souvenirs, et tout l'attirail de leurs manifestations actuelles, absolument comme ils se transportent en voiture d'un lieu à un autre. Et si on rit de leur folie, alors ils baissent tristement la tête, et ne voient plus que le néant. Ce ne sera plus moi, disent-ils, si je ne me souviens plus. Cette idée qu'ils se font de la vie future est prise des manifestations et non de l'essence de la vie.

Ce sera d'autant plus vous, peut-on leur répondre, que vous vous souviendrez moins. L'avare existerait bien plus réellement, si on pouvait le débarrasser de son attachement insensé à son trésor, et lui faire oublier ce trésor et connaître la vie véritable. Sous prétexte de souvenirs que vous voulez garder, voyez si ce ne sont pas réellement vos vices que vous tenez à conserver, si ce ne sont pas vos richesses, votre puissance, c'est-à-dire votre avidité, votre avarice, votre orgueil, que vous ne voulez pas perdre. Est-ce bien

réellement votre vie, est-ce la vie dans sa virtualité, est-ce le *moi* éternel qui vous constitue, que vous réclamez, en réclamant si énergiquement la mémoire *formelle* de votre existence présente? Je croirais bien plutôt, moi, que c'est, de cette vie, son obscurité et son ignorance actuelle que vous aimez.

Non, non; cela n'a pas le droit d'être, le droit de persister pour nous. Une telle persistance de nos manifestations antérieures n'augmenterait pas notre être, mais l'écraserait et l'atrophierait. Ce serait le radotage du vieillard qui nous suivrait, pour nous empêcher d'être, et pour détruire notre éternelle jeunesse. Que cette vie antérieure se retrouve pour nous objectivement au sein du monde et de l'humanité, à la bonne heure; mais que nous la portions avec nous comme un attirail et un poids, voilà qui n'est pas raisonnable. Voulez-vous vivre, oubliez : n'est-ce pas ce que nous nous disons souvent nous-mêmes les uns aux autres, dans les crises de notre vie? Et nous voudrions continuer à être obsédés, de vie en vie, par tous les détails de notre existence! Un enfant parvenu à l'âge de marcher a-t-il besoin de se rappeler tous les faux pas qu'il a faits au début? Quand nous parlons, est-il nécessaire que nous nous souvenions de notre premier bégaiement et de toutes les fautes de langage que nous avons commencé par faire!

Oh! que les anciens étaient plus dans la vérité avec leur mythe du fleuve Léthé! Les plus nobles héros, les plus grands sages, n'aspiraient, suivant eux, qu'à boire à longs traits ces eaux d'oubli, sans croire perdre, pour cela, leur existence, leur être, leur identité, leur personnalité, leur *moi*.

La persistance de la mémoire, comme la comprennent

et la voudraient la plupart des hommes, serait le plus grand obstacle au progrès, et un enchevêtrement absolu au développement de la vie dans l'espèce, et, par conséquent, dans les individus eux-mêmes. Prenez les plus grands hommes dont l'histoire fasse mention, et imaginez-les transportés, avec cet attirail de la mémoire de leurs manifestations, dans un âge suivant : ne voyez-vous pas combien ce prétendu trésor leur deviendrait pernicieux, et les rendrait eux-mêmes funestes au progrès des choses humaines ! N'est-il pas évident qu'ainsi attifés de leur passé, de ce passé qui a dû périr parce que c'était une forme et que toute forme doit périr pour que la vie se continue, ils ne seraient nullement propres à revêtir la forme nouvelle que le progrès de la vie nécessite?

Ne cherchons donc pas, dans la conservation ou la perte de la mémoire, le caractère de notre identité. Notre identité, c'est le *moi* qui nous a été donné indépendamment de ses manifestations; et c'est aussi le *non-moi* qui nous a été donné dans les êtres extérieurs, nos semblables à différents degrés, indépendamment des manifestations de ce *non-moi*, qui varient et changent comme les nôtres, dans une harmonie éternelle.

Nous serons, nous nous retrouverons. Mais avons-nous besoin, pour être et pour nous retrouver, de nous rappeler nos formes et nos existences antérieures? Qu'on me dise d'où viennent ces sympathies qui unissent, dans la vie présente, ceux qui s'aiment, et qu'on m'explique ces liens invincibles qui nous entraînent vers certains êtres. Croit-on vraiment que ces sympathies n'aient pas leur racine dans des existences antérieures?

La mémoire n'est qu'un cachet fragile de la vie. Il se fait

probablement dans le phénomène de la mort quelque chose de semblable à ce qui a lieu chaque jour dans le sommeil, que les poètes, les philosophes, et même le vulgaire, ont si souvent comparé à la mort, et appelé le frère de la mort. Dans le sommeil, nos idées, nos sensations, nos sentiments de la veille, se transforment et s'incarnent en nous, deviennent nous, par un phénomène analogue à celui de la digestion de notre nourriture, qui devient notre chair. Dans le sommeil, dis-je, nos perceptions s'élaborent au point de devenir une force potentielle de notre être, et en ce sens notre être lui-même. C'est ainsi que le sommeil nous régénère, et que nous sortons plus vivants et plus forts du sommeil, avec un certain oubli. Eh bien, dans la mort, qui est un plus grand oubli, il semble que notre vie se digère et s'élabore, de manière que, tout en s'effaçant sous sa forme phénoménale, elle se transforme en nous, et augmente, en passant à l'état latent, la force potentielle de notre être. Puis vient le réveil ou la renaissance. Nous avons été, nous ne nous rappelons plus les formes de cette existence; et néanmoins nous sommes, par notre virtualité, précisément la suite de ce que nous avons été, et toujours le même être, mais agrandi.

TRADITION.

DE

LA TRADITION

RELATIVEMENT A LA

VIE FUTURE.

CHAPITRE PREMIER.

L'IDÉE DES ANCIENS SUR LA VIE FUTURE A ÉTÉ UNIVERSELLEMENT QUE L'HOMME RENAISSAIT DANS L'HUMANITÉ.

Nous n'enseignons ici rien de nouveau, ou du moins rien qui ne soit conforme à la tradition bien comprise de l'humanité. Car, si l'on veut examiner avec soin le fonds des croyances humaines, on verra que tous les peuples qui ont eu le sentiment de la vie future ont eu primitivement et fondamentalement l'idée que cette *vie future se passait dans l'humanité.*

Il est bien vrai que dans le cours des âges trois suppositions différentes de celle-là se sont produites, savoir : 1° l'idée d'un retour absolu à Dieu, ou d'un anéantissement en Dieu ; 2° l'idée d'une renaissance terrestre en dehors de

l'humanité, c'est-à-dire d'une métempsychose indéterminée et confuse dans les corps des animaux divers et des plantes; 3° enfin l'idée d'un ou de plusieurs paradis ou enfers, tout à fait étrangers à l'humanité vivante, et plus ou moins étrangers aussi à l'univers tel que nous le connaissons. Dans la haute antiquité, ces trois suppositions sont venues s'ajouter à celle de la renaissance dans l'humanité, et ont régné, simultanément avec cette dernière, chez certains peuples, chez les Indiens par exemple, où elles ont engendré par leur concours la religion la plus compliquée et les superstitions les plus étranges qu'il fût possible à l'esprit humain d'enfanter. L'hypothèse du retour absolu à Dieu, ou de l'anéantissement en Dieu, a été abandonnée la première; elle n'avait jamais été d'ailleurs qu'à l'usage des ascètes et des philosophes contemplatifs. Elle s'est évanouie à mesure que l'humanité s'est développée, et n'a plus été qu'une opinion particulière de penseur isolé, toutes les fois qu'elle s'est reproduite. La métempsychose indéterminée a cédé ensuite au progrès du temps; et, après avoir largement séduit et égaré les esprits, elle a fini par être rejetée comme une erreur grossière. Les paradis et les enfers, quoique datant aussi de la plus haute antiquité sont restés en possession de la foi des hommes, et obtiennent encore crédit et autorité, malgré les vives attaques dont ils ont été l'objet dans les derniers siècles.

Ainsi jusqu'ici l'idée que je regarde comme la plus solide, savoir celle de la renaissance dans l'humanité, a été presque constamment éclipsée; et, à quelques exceptions près, la tradition, au premier aspect, paraît m'être diamétralement contraire. J'admettrai même, si l'on veut,

que cette idée que je crois solide, et la seule solide, ne s'est jamais produite pure et sans l'accompagnement obligé des autres. En d'autres termes, j'admets que l'idée de la vie future a revêtu jusqu'ici trois formes fausses. Mais je soutiens, malgré cela, que le vrai sentiment des hommes, caché sous ces formes, fut constamment la renaissance de l'homme individu dans l'humanité.

Je dis d'abord qu'il y a une explication très simple de ces erreurs qui ont éclipsé la vérité jnsqu'ici.

C'est uniquement parce que l'idée du progrès dans l'humanité leur manquait, qu'ayant instinctivement besoin de ce progrès, et ne le concevant pas sur la terre, les hommes ont mis la perfection et le bonheur, ce but de leurs désirs, hors de la vie, dans des Champs Élysées ou dans des paradis, dont leur imagination a fait tous les frais, et dont ils ont déterminé la place et la venue, suivant l'état de leur science ou plutôt de leur ignorance. Or un séjour des bienheureux, des élus, emportait presque nécessairement un séjour tout différent pour les méchants, les réprouvés. De là, du même coup, les enfers et les purgatoires. Néanmoins il est si vrai que les paradis ont été imaginés parce qu'on ne concevait pas la perfectibilité sur la terre, que très souvent on a cru que la terre suffisait pour enfer et pour purgatoire.

La même ignorance d'une loi générale de continuité et de progrès dans l'univers, et dans chacun des êtres qui font partie de cet univers, a permis aussi à l'imagination des hommes de s'égarer dans la pensée que l'homme pouvait, perdant sa nature d'homme, renaître animal ou plante. Et de là l'erreur de la métempsychose indéterminée et rétro-

grade, qui a rivalisé dans toute l'antiquité avec celle des paradis et des enfers.

Enfin, la même ignorance de la loi de perfectibilité, et par conséquent l'impossibilité d'un idéal qui pût, sans sortir de la nature et de la vie, satisfaire l'insatiabilité du cœur et de l'esprit humain, ont poussé les contemplatifs de l'Orient, et, à leur suite, beaucoup d'autres contemplatifs et de philosophes, à aspirer à l'anéantissement en Dieu.

Uniquement donc parce que la perfectibilité était inconnue, l'idée de la vie future a dû revêtir ces trois formes fausses. Mais d'où venait à l'esprit humain l'idée même de la vie future? Avant de croire à l'anéantissement en Dieu, à la métempsychose dans les animaux, à des Champs Élysées et à des Tartares, les anciens, dans leur conscience et dans leur intime pensée, ne croyaient-ils pas confusément à quelque idée plus vraie, qui seulement prenait dans leur esprit ces formes fausses, ne pouvant venir à la lumière autrement, ni revêtir une expression plus solide ou plus vraisemblable?

Véritablement, on ne s'est pas encore rendu un compte exact des opinions des anciens sur l'immortalité des âmes et sur la vie future. On n'a pas su démêler le point important de leur divers systèmes, au milieu des erreurs qu'ils y avaient jointes; au contraire, on a plutôt fait attention à ces erreurs secondaires qu'à la vérité initiale qui avait inspiré ces erreurs.

Les anciens avaient, je le soutiens, le sentiment de la vérité que je m'efforce de rendre évidente, savoir, qu'il y a un lien entre l'homme individu et l'humanité, en sorte que la destinée de l'individu se trouve unie indissolublement, dans la justice divine, à la destinée de l'espèce. Ils avaient si bien ce sentiment, que c'est toujours définitivement à la

renaissance de l'homme sous la forme humaine que tendent leurs systèmes. Ces systèmes, loin de porter témoignage contre cette idée, tournent donc en sa faveur; car au lieu d'avoir été imaginés contre elle, on peut dire qu'ils n'ont été imaginés que pour lui servir d'explication.

D'abord, ce qu'on ne peut me nier; c'est que dans tous les systèmes des anciens, cette renaissance se trouve conservée et placée en première ligne. Donc tous ces systèmes, quels qu'ils soient, portent témoignage que le sentiment de la vie éternelle, dans l'antiquité, a toujours été uni d'une certaine façon au sentiment de la renaissance dans l'espèce. Seulement, ne concevant pas encore, au point où nous pouvons le concevoir aujourd'hui, ce lien de l'homme individu et de l'humanité, n'ayant pas d'ailleurs les lumières que le progrès des sciences nous a apportées sur la marche générale de la nature dans la création des êtres, et n'étant retenus par conséquent, par aucune barrière, les anciens ont presque constamment dévié de la voie droite où leur sentiment les avait fait entrer, pour donner dans les systèmes secondaires de la métempsychose rétrograde et des paradis ou enfers; car, quant au troisième système, l'absorption en Dieu, il ne mérite guère d'être compté, n'ayant jamais été que le paradis des philosophes, c'est-à-dire une rare exception faite par les ascètes, et à leur seul profit.

Mais le sentiment primitif, spontané, fondamental, d'un lien indestructible entre l'homme et son espèce, est resté néanmoins si fortement empreint et si ineffaçable dans ces déviations mêmes d'hommes privés de lumières suffisantes, que je n'aurai pas de peine à démontrer que le système de la métempsychose dans les animaux et celui des paradis et des enfers ne furent jamais, dans la théologie antique, qu'un

moyen d'expliquer le passage d'une vie dans l'humanité à une autre vie dans l'humanité. Ce passage restant, pour les anciens, complètement obscur, comme leur science de la nature était d'ailleurs fort médiocre, ils remplissaient ce vide par de pures suppositions, où leur imagination, aidée de leur ignorance, se donnait ample carrière.

Je prendrai la religion de l'Égypte pour faire comprendre ma pensée. Les Égyptiens, au rapport d'Hérodote, croyaient que les âmes des hommes, immédiatement après la mort, entraient dans le corps de quelque animal, et, après avoir accompli, pendant trois mille ans, une sorte de pèlerinage, à travers toutes les formes d'êtres que renferment la terre, l'eau, et l'air, reprenaient finalement la forme humaine (1). Évidemment, l'idée solide des Égyptiens, c'était l'idée de l'immortalité de l'âme humaine en tant que telle; aussi le but de toutes ces transmigrations à travers des formes d'animaux était le retour à l'humanité. Si donc ils se montrèrent si entêtés de cette chimère de la transmigration dans le corps des animaux, c'est que, tout en ayant le sentiment de la vérité, à savoir que la vie future de l'homme est d'être homme, ils ne savaient comment, de la forme humaine qu'il abandonnait par la mort, cet homme pouvait renaître dans l'humanité. De là le côté erroné de leur idée, dont l'imagination ensuite s'emparait.

Les Indiens, à leur tour, chez qui l'opinion de l'immortalité est si forte que le temps disparaît pour eux dans la vie éternelle, plaçaient et placent encore aujourd'hui l'immor-

(1) « Hi (Ægyptii) primi exstiterunt qui dicerent animam hominis esse im-» mortalem; sed, exolescente corpore, subinde in aliud animal, quod assidue » nascitur, immigrare. Atque ubi per omnia se circumtulisset, terrestria, ma-» rina, volucria, rursus in hominis corpus, quod gigneretur, introire; atque » hunc ab ea circuitum fieri intra annorum tria millia. » (*Euterp.*)

talité dans la renaissance sur la terre au sein de l'humanité. Et néanmoins leurs sages, n'ayant pas l'idéal du progrès, aspiraient après l'anéantissement. Cela est facile à comprendre : la terre leur paraissant à jamais condamnée au mal, renaître sur la terre, au sein de l'humanité vivante, ne pouvait être qu'une punition. De là un exil volontaire du sage hors de la vie. La nature, la réalité, étant, pour les mounis indiens, le péché, le mal, la souffrance, ils faisaient, pour ainsi dire, de la vie la mort, et de la mort la vie. Leur science, leurs austérités, tout leur art enfin consistait à s'échapper dans le néant, à sortir de la vie par une mort véritable. Plus ils étaient pénétrés de la vie éternelle, plus ils travaillaient à conquérir la mort, parce que la vie était le mal, un mal éternel et sans remède. Il fallait donc s'élancer au ciel de Brahma; encore là avait-on une dernière renaissance sur la terre à subir. Mais le *nirwana* ou l'anéantissement au sein de l'Être Infini était le but promis au sage parvenu à la vertu suprême et à la science de l'absolu. Les sages ainsi sauvés, c'est-à-dire anéantis, les autres hommes restaient soumis à la renaissance dans la vie, conformément au sentiment naturel qui avait inspiré aux Indiens leur idée de la vie éternelle. Mais, pour ce vulgaire des hommes, toutes les suppositions étaient admises et épuisées. De là la métempsychose si largement développée des Indiens, et leur mythologie céleste, leur paradis (*Swarga*), leur enfer (le séjour d'*Yama*), leur ciel d'Indra, leur ciel de Brahma, et toutes ces autres imaginations absurdes qui remplissent à profusion leurs poèmes et tous leurs livres, même les plus sérieux et les plus philosophiques.

Les Chaldéens, les Thraces, les Gaulois, les Perses, les Juifs, n'ont cru, comme les Indiens et les Égyptiens, à l'im-

mortalité, qu'en concevant cette immortalité dans la vie par la transmigration. Le fonds de leur croyance, comme de celle des Indiens et des Égyptiens, a toujours été la renaissance au sein de l'humanité. Ils n'ont dévié de cette croyance que comme les Indiens et les Égyptiens, parce que le lien qui unit l'homme à l'humanité ne leur était qu'imparfaitement connu, et que l'idéal du progrès ne les éclairait pas.

Les Chrétiens eux-mêmes, quand ils sont venus, à la suite de certaines sectes persanes et juives, prêcher la fin du monde, n'ont-ils pas imaginé *la résurrection des corps!* preuve sans réplique qu'il n'avaient pu parvenir à séparer ces deux idées inséparables, vie future de l'homme et humanité.

Ils imaginaient bien que la nature et la vie, telles qu'elles nous apparaissent, cesseraient, et que l'humanité, par conséquent, s'arrêterait dans ses transformations : mais, du même coup, ils voyaient les morts sortir du tombeau sous forme humaine, et la terre renaissait pour devenir le paradis. Ce temps de *rafraîchissement*, comme parle S. Pierre, cette *résurrection*, fondement angulaire de la foi de S. Paul, c'était donc encore la nature et la vie, c'était encore l'humanité.

Quelque effort que l'imagination ait pu faire pour constituer des paradis et des enfers à part de la nature et de la vie, toujours l'imagination s'est vue contrainte à reproduire dans ces demeures chimériques une image de l'humanité, tant il est vrai que notre destinée est d'être hommes, et de rester unis à l'humanité pour nous perfectionner avec elle.

En outre, si, laissant la tradition générale des peuples, nous interrogeons, dans toute la profondeur de leur pensée,

les hommes qui ont le plus influencé l'esprit humain sous ce rapport, précisément parce que ce sont ceux qui ont eu le plus de lumière, ou, si l'on veut, qui ont reçu d'en haut le plus de lumière sur ce point, nous trouvons que ces hommes, sans avoir montré à cet égard une certitude complète, ont néanmoins incliné avec certitude vers l'opinion de la vie éternelle continuée dans l'humanité.

Ces hommes, pour notre Occident, sont incontestablement :

Pythagore,

Platon,

Jésus-Christ.

Or Pythagore a enseigné le dogme de cette immortalité, et n'a enseigné, malgré ce qu'on dit ordinairement de lui, que ce dogme.

Platon, au milieu de quelques hésitations inspirées par son goût de science et de poésie, a enseigné le même dogme.

Enfin Jésus ne me paraît pas avoir pensé autrement que Pythagore et que Platon. Plus, en effet, je lis l'Évangile, plus je me persuade que Jésus n'avait pas compris le ciel autrement que Pythagore et Platon. Ce n'est donc pas l'inspiration vraie de Jésus, c'est l'erreur et, à bien des égards, la folie des hommes qui a créé le paradis et l'enfer du Christianisme.

Je dis donc et je vais démontrer qu'au fond de toutes les traditions religieuses de l'humanité, dans tous les temps et chez tous les peuples, on retrouve, avec le sentiment de l'immortalité, le sentiment de l'immortalité au sein de l'humanité.

Je dis que les paradis et les enfers à part de la nature et de la vie ne sont qu'une hérésie dans la tradition humaine.

Je dis, enfin, que l'idée des anciens a été *universellement* que l'homme renaissait dans l'humanité ; je dis que ce fut toujours là le point capital de leurs divers systèmes, et que ce ne fut jamais que *secondairement* qu'ils embrassèrent soit la métempsychose indéterminée à travers les diverses formes d'êtres qui remplissent l'univers, soit le passage dans des paradis, des enfers, et des purgatoires.

CHAPITRE DEUXIÈME.

PREUVE PAR VIRGILE.

Virgile, le poète théologien que les premiers Chrétiens admettaient volontiers pour inspiré, qu'ils plaçaient au rang des sibylles et des prophètes, et que Dante, au moyen-âge, par un symbole plein de vérité, prend pour son introducteur dans le paradis, Virgile a résumé, dans un admirable morceau, les opinions de toute l'antiquité sur ce sujet de la vie future. Je dis de toute l'antiquité, je ne dis pas seulement des Grecs et des Romains. En effet ce poète vivait dans l'âge le plus éclairé, et au moment où le Paganisme encore florissant allait céder au Christianisme; à une époque où toutes les traditions subsistaient encore avec autorité, mais étaient interrogées et scrutées avec une curiosité inquiète. Il était initié aux mystères, dans lesquels se conservait, depuis tant de siècles, le sens du Polythéisme et de l'ancienne théologie. Il s'était fait de cœur disciple de l'école de Pythagore et de Platon. Il avait à sa disposition tout ce que l'on savait de l'Inde, tout ce qui en avait pénétré en Grèce par l'expédition d'Alexandre et par les voyages. L'Égypte n'était pas encore voilée de son temps sous le mystère de ses hiéroglyphes; elle était encore toute vivante; mais elle n'é-

tait plus concentrée ; ses savants avaient reflué dans la Grèce et dans l'Italie, et Rome puisait à profusion dans les bibliothèques d'Alexandrie. Enfin, Virgile, le plus érudit peut-être de cet âge d'érudition, n'avait épargné aucun soin pour retrouver tous les vestiges de l'Italie primitive ; et, comme il s'était enquis des moindres détails de faits ou de lieux qui se rapportaient à son poème, il avait dû interroger les traditions des antiques religions italiennes, soit de Rome même, soit de l'Étrurie et de la Grande-Grèce.

Or donc à cette époque où Rome, c'est-à-dire le monde, prétendait se résumer et se constituer dans l'Empire, Virgile, le poète de Rome, vient lire à Auguste, le César, l'empereur, son sixième livre de l'*Énéide*. Et sur quoi roule ce sixième livre de l'épopée nationale ? Sur la religion, sur Dieu, sur la vie future. Les destins de Rome sont là mêlés et identifiés avec la religion même. Et c'est Virgile, une des âmes les plus religieuses et les plus saintes qui aient éclairé l'humanité, qui porte la parole. Évidemment c'est l'antiquité qui parle par sa bouche.

Que dit donc ce morceau mémorable, que les âges venus ensuite ont toujours contemplé avec respect, et pour lequel les Chrétiens eux-mêmes ont toujours professé une admiration profonde, sentant bien que c'était là, en effet, non une œuvre individuelle, le rêve isolé d'un poète, mais un de ces symboles immortels de foi que l'humanité profère par la bouche d'un homme choisi et prédestiné pour être son organe ? Ce morceau mémorable enseigne positivement, sous de poétiques voiles, la vérité que nous soutenons ici, savoir que les hommes revivent dans l'humanité. Telle a été, en effet, je le répète, l'opinion orthodoxe de toute l'antiquité.

Énée, armé du rameau d'or, et guidé par la Sibylle de Cumes, descend au royaume des morts :

> Ibant obscuri, solâ sub nocte, per umbram,
> Perque domos Ditis vacuas, et inania regna.

Ils s'avançaient obscurs, sous la nuit solitaire, à travers l'ombre, dans les palais du vide, dans les vains royaumes.

Ces deux vers, ainsi qu'une multitude d'autres que je pourrais citer, prouvent d'abord l'idée que Virgile et toute l'antiquité se faisaient de cette existence en dehors de la nature et de la réalité. Ce n'était que l'existence du vide. Les métaphysiciens de l'Orient ont toujours distingué avec raison deux états de l'être : l'état de manifestation, et l'état virtuel ou latent. Ces deux états, que tout philosophe distingue en effet en nous dans la vie présente, et qui reviennent à l'*invisible* et au *visible*, ont constamment été désignés en Orient par les mots de *vide* et de *plein*. La Bible juive, parlant de l'état où était la terre avant la création divine, dit qu'elle était à l'état de vacuité, *inanis et vacua*. Tous les orientalistes savent aujourd'hui que la philosophie du Sankhya et des Bouddhistes repose uniquement sur cette formule du *plein* et du *vide*, constituant les deux états de l'être. Et j'ai montré ailleurs comment les termes de *soûnya*, l'état de vide, et de *nirvritti*, l'état de manifestation, des Bouddhistes et des philosophes du Sankhya, correspondent parfaitement aux termes des Védantins qui appellent ces deux états de virtualité et de manifestation *yoga* et *vibhuti* (1).

(1) Voyez l'article *Contemplation*, de l'*Encyclopédie nouvelle*.

Au lieu donc que, dans la vie réelle, l'âme passe continuellement d'une manifestation à une autre, sentant bien en elle son état de virtualité, mais recouvrant pour ainsi dire de manifestations toujours nouvelles cette puissance d'être qui cause l'être, et se montrant toujours ainsi à l'état de *plein* ou de *visible*, tandis qu'au fond son essence est d'être virtuelle, c'est-à-dire, pour employer les termes orientaux, *vide* ou *invisible*, les morts, au contraire, n'ont que l'essence de la vie, sans avoir la vie; il leur manque la puissance de se manifester.

Les morts donc, suivant les anciens, étaient des essences (οὐσίαι) qui avaient passé de l'état de manifestation à l'état de pure virtualité sans manifestation, de l'état de *plein* à l'état de *vide*. C'était le vase, comme dit Apollonius de Tyane (1), qui a laissé écouler la matière qu'il renfermait, mais qui n'en subsiste pas moins, comme une certaine capacité déterminée et éternelle, qui reprendra un jour cette même matière dont il est vide maintenant. Ces êtres vides étaient nommés *ombres*. Aussi Énée, dans son voyage, ne rencontre à travers les Champs Élysées que des *ombres*, c'est-à-dire des êtres privés de la vie véritable, quoique vivant néanmoins en tant qu'essences. Cette permanence de l'être dans les Champs Élysées n'est donc qu'un état d'attente, un passage qui n'a pour but que d'amener un certain oubli, après lequel l'être renaîtra de nouveau à la vie véritable, en reprenant une forme nouvelle. C'est en effet là ce que nous allons voir enseigné de la façon la plus positive dans la suite de ce morceau.

Après avoir traversé le Styx, Énée parcourt une longue

(1) Voyez plus loin, chap. V.

avenue, que le poète appelle le vestibule du palais de Pluton. C'est le séjour de ceux qui n'ont mérité ni les Champs Élysées ni le Tartare. Puis s'ouvrent deux routes : à droite sont les élus, dans les Champs Élysées, à gauche les réprouvés dans le Tartare.

Énée n'entre pas dans le Tartare; seulement la Sibylle lui en fait la description. Mais il pénètre dans les Champs Élysées :

Devenere locos lætos et amæna vireta
Fortunatorum nemorum, sedesque beatas.
Largior hic campos æther et lumine vestit
Purpureo, solemque suum sua sidera norunt.

Ils parvinrent aux lieux d'allégresse, aux doux ombrages des bois fortunés, aux places heureuses. Là, un air plus pur revêt les champs d'une lumière de pourpre. Ces lieux ont leur soleil et des astres en rapport avec ce soleil.

Nous voilà dans le Paradis des anciens. Mais qu'est-ce que cette existence des ombres les plus heureuses? C'est, comme je l'ai déjà dit, un état de pure virtualité, en attendant la renaissance. Ces ombres sont de pures ombres, sans autre existence qu'nne possibilité d'être. Jusqu'au moment où elles vivront de nouveau, elles reproduisent servilement leur existence antérieure. Aussi Virgile se donne-t-il peu de peine pour décrire cette béatitude; il se contente de représenter ces âmes comme livrées à un doux loisir, et à des jeux tels qu'elles en avaient sur la terre :

Pars in gramineis exercent membra palæstris,
Contendunt ludo, et fulva luctantur arena;
Pars pedibus plaudunt choreas, et carmina dicunt, etc.

Les uns sur les gazons s'exercent à la palestre, se livrent à différents jeux, ou luttent sur l'arène; d'autres forment des chœurs de danse, et chantent des vers, etc.

Énée demande à ces âmes où se trouve, parmi elles, son père Anchise. Musée, l'élève d'Orphée, lui répond que les ombres n'ont pas de demeure assignée :

Nulli certa domus : lucis habitamus opacis,
Riparumque toros et prata recentia rivis
Incolimus.

Aucun de nous n'a de demeure fixe ; nous habitons dans les bois épais, et nous prenons pour couches le bord des ruisseaux et les prairies.

Le disciple d'Orphée sert de guide à Énée et à la prêtresse, et les conduit vers Anchise :

At pater Anchises penitus convalle virenti
Inclusas animas, superumque ad limen ituras,
Lustrabat studio recolens ; omnemque suorum
Forte recensebat numerum, charosque nepotes,
Fataque, fortunasque virum, moresque, manusque.

Anchise alors se plaisait à considérer, au fond d'un vallon verdoyant, des âmes réunies et destinées à revoir la lumière. Dans son esprit, il passait en revue la foule de ses descendants, sa postérité si chère à son cœur, les destins de tous ces héros, leurs fortunes diverses, leurs vertus, leurs exploits.

Énée veut embrasser son père, mais ce n'est qu'une ombre qui échappe à ses caresses :

Ter conatus ibi collo dare brachia circum ;
Ter frustra comprensa manus effugit imago,
Par levibus ventis, volucrique simillima somno.

Trois fois il veut le serrer dans ses bras ; trois fois, en vain saisie, l'image échappe à ses mains, pareille aux vents légers, et semblable à un songe qui s'évanouit.

Enfin vient la doctrine, vient l'explication de tous ces tableaux par où l'imagination du poète nous a promenés.

Virgile se fait philosophe sans cesser d'être poète; et c'est maintenant Platon, ou Pythagore, que nous allons entendre allégoriser :

Interea videt Æneas in valle reducta
Seclusum nemus, et virgulta sonantia sylvis,
Lethæumque, domos placidas qui prænatat, amnem.
Hunc circum innumeræ gentes populique volabant;
Ac, veluti in pratis, ubi apes æstate serena
Floribus insidunt variis, et candida circum
Lilia funduntur, strepit omnis murmure campus.
Horrescit visu subito, causasque requirit
Inscius Æneas; quæ sint ea flumina porro,
Quive viri tanto complerint agmine ripas.
Tum pater Anchises : Animæ quibus altera fato
Corpora debentur, Lethæi ad fluminis undam
Securos latices et longa oblivia potant.
Has equidem memorare tibi atque ostendere coram,
Jampridem hanc prolem cupio enumerare meorum :
Quo magis Italia mecum lætere reperta.
— O pater, anne aliquas ad cœlum hinc ire putandum est
Sublimes animas, iterumque in tarda reverti
Corpora? Quæ lucis miseris tam dira cupido!
— Dicam equidem, nec te suspensum, nate, tenebo;
Suscipit Anchises, atque ordine singula pandit.
Principio cœlum, ac terras, camposque liquentes,
Lucentemque globum Lunæ, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit; totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet,
Inde hominum pecudumque genus, vitæque volantum,
Et quæ marmoreo fert monstra sub æquore pontus.
Igneus est ollis vigor et cœlestis origo
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant,
Terrenique hebetant artus, moribundaque membra.
Hinc metuunt, cupiuntque; dolent, gaudentque; neque auras
Dispiciunt, clausæ tenebris et carcere cæco.
Quin et supremo cum lumine vita reliquit,
Non tamen omne malum miseris, nec funditus omnes
Corporeæ excedunt pestes; penitusque necesse est
Multa diu concreta modis inolescere miris.
Ergo exercentur pœnis, veterumque malorum
Supplicia expendunt. Aliæ panduntur inanes
Suspensæ ad ventos; aliis sub gurgite vasto
Infectum eluitur scelus, aut exuritur igni.
Quisque suos patimur manes. Exinde per amplum
Mittimur Elysium, et pauci læta arva tenemus :
Donec longa dies, perfecto temporis orbe,
Concretam exemit labem, purumque reliquit
Ætherium sensum, atque auraï simplicis ignem.
Has OMNES, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethæum ad fluvium Deus evocat agmine magno :
Scilicet immemores supera ut convexa revisant,

Rursus et incipiant in corpora velle reverti.
Dixerat Anchises; natumque, unaque Sibyllam,
Conventus trahit in medios, turbamque sonantem;
Et tumulum capit, unde omnes longo ordine possit
Adversos legere, et venientum discere vultus.

Cependant Énée voit, au point où la vallée se resserre, un groupe isolé de grands arbres, entourés d'une forêt d'arbrisseaux retentissants, et le fleuve Léthé qui baigne les confins des demeures heureuses. Autour de ce fleuve, volaient des races, des peuples innombrables; et, comme dans les prairies, lorsque les abeilles, dans un beau jour d'été, se posent sur des fleurs et se versent sur les lys, ainsi l'air résonne du bourdonnement des ombres. Énée, à cette vue, frémit, et, plein d'étonnement, demande la cause de ce prodige : quel est ce fleuve qui s'étend au loin, et quels sont ces hommes qui ont couvert ses rives d'une si grande foule! Alors Anchise : Mon fils, les âmes à qui, par le destin, sont dus d'autres corps, boivent dans l'onde du fleuve Léthé le calme de l'ignorance et un profond oubli. Depuis longtemps, je désire te les faire remarquer, les indiquer à tes regards, et énumérer devant toi la suite de ma postérité, afin que tu te félicites encore plus avec moi d'avoir trouvé l'Italie. — O mon père, est-il croyable que quelque âme d'élite veuille retourner d'ici sur la terre, et consente à se charger de nouveau du poids et des liens du corps? Quel amour insensé de la vie égare ces malheureux! — Sans te tenir en suspens, je vais t'expliquer ce que tu ne comprends pas, répond Anchise, et il lui expose chaque chose avec ordre. Avant tout, l'esprit (*la vie*) alimente intérieurement le ciel, la terre, les campagnes liquides, le globe brillant de la lune, le soleil et les astres; et l'âme, se versant dans tous les membres, vivifie toute la masse, et s'unit à tout le grand corps. De là l'espèce des hommes, et les espèces animales, et les oiseaux de l'air, et les êtres étranges que, sous son niveau de marbre, renferme l'océan. Ces semences ont une force ignée, répondant à leur origine céleste, tant que des corps destructifs de cette force ne l'affaiblissent pas, tant que des composés terrestres et des membres mortels ne l'émoussent pas. De là vient que les âmes, ainsi unies aux corps, craignent ou désirent, se plaignent ou se réjouissent, et ne regardent pas la lumière, enfermées qu'elles sont dans les ténèbres et dans leur obscure prison. Il y a plus; lorsqu'à leur dernière heure la vie les a abandonnées, tout mal ne cesse pas pour elles, et toutes les taches corporelles ne sont pas entièrement effacées; car ces taches se sont accumulées avec le temps, et ont laissé à l'âme une empreinte qui n'a fait que croître d'une étrange façon avec la durée de son existence terrestre. Ces âmes donc sont soumises à des châtiments, et punies pour leurs anciens méfaits. Dans leur état de vide, les unes sont livrées au souffle des vents; pour les autres, la souillure du crime est purgée sous le gouffre des eaux, ou enlevée par le feu. Chacun de nous souffre diversement dans ses mânes. Après cela nous sommes envoyés dans le vaste Élysée, où bien peu occupent les heureuses demeures des champs fortunés; et nous y restons jusqu'à ce que le temps, après un nombre d'années révolues, ait effacé la tache accumulée que nous avait laissée l'existence, et ait rendu l'âme à sa pureté, en lui restituant son sentiment éthéréen et son essence divine. Lorsque mille ans se sont ainsi écoulés dans ce séjour, Dieu les appelle toutes en foule au bord du fleuve Léthé, afin qu'ayant perdu le souvenir, elles revoient la surface de la terre, et commencent à vouloir retourner dans des corps. — Après avoir ainsi parlé, Anchise conduit son fils et la Sibylle au milieu de ces ombres, dans leur foule bruyante, et occupe un tertre d'où il puisse les voir venir et distinguer leurs traits.

Voilà la plus pure essence des doctrines antiques sur la vie

future. Ce morceau renferme en effet tous les grands traits de la vérité. Premièrement, Dieu, dit Virgile, est la source de tous les êtres; tous les êtres émanent de lui, et sont de sa substance en tant que vie. Il est la vie absolue, et il est encore la vie par émanation. Il est, et ce qui n'est pas lui ou de lui n'est pas; il est l'âme, l'esprit. Virgile le désigne sous les noms d'*animus*, ψυχή, l'esprit, ou de *mens*, νοῦς, l'âme. C'est l'Ame ou la Grande Ame des philosophes de l'Inde, *paramâtmâ* ou simplement *âtmâ*. « L'Ame, dit Manou, est l'assemblage des Dieux. L'univers repose dans » l'Ame Suprême, c'est l'Ame qui produit la série des actes » accomplis par les êtres animés (1). — « Que l'homme recon- » naisse dans sa propre âme l'Ame Suprême présente dans » toutes les créatures (2). — « Que le Brahmane réfléchisse » avec l'application d'esprit la plus exclusive sur l'essence » subtile et indivisible de l'Ame Suprême, et sur son existence » dans les corps des êtres les plus élevés et les plus bas (3). »

De cette Ame universelle résultent, par émanation, les différents êtres créés, distingués en espèces. « De la substance » de cette Ame Suprême, disent aussi les Indiens, s'échap- » pent, comme les étincelles du feu, d'innombrables prin- » cipes vitaux qui communiquent sans cesse le mouvement » aux créatures des divers ordres (4). »

Ce n'était pas la première fois, au surplus, que Virgile, dans ses poëmes, exposait cette théologie. Ces deux grands principes de l'immanence de Dieu au sein de toute créature, et de l'éternité en Dieu de toute créature, étaient si profon-

(1) *Loi de Manou*, liv. XII, sl. 119.
(2) *Ibid.*, sl. 125.
(3) *Ibid.*, liv. VI, sl. 65.
(4) *Ibid.*, liv. XII, sl. 15, *et pass.*

dément gravés dans son âme, qu'il y revient toujours dans ses chants. Ses trois œuvres sont également marquées de ce cachet philosophique. Déjà, dans les *Bucoliques*, il s'écrie (1) :

Ab Jove principium, Musæ ; Jovis omnia plena.

Commençons, Muses, par Jupiter ; car tout est plein de Jupiter.

Ce n'était qu'un trait ; mais, dans les *Géorgiques* (2), il prélude à l'exposition plus développée qu'il fera dans l'*Énéide* :

Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum.
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
Omnia ; nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum, atque alto succedere cœlo.

Dieu est sur toute la terre, dans toutes les mers, dans toute la profondeur des cieux. C'est en lui que les animaux de tous genres et les hommes, tout être enfin qui vient à la vie, puisent leur faible existence. Et c'est en lui aussi que tout être retourne, et que tout vient se résoudre. Rien ne meurt ; tout ce qui vit remonte vers les étoiles, et rentre dans le ciel.

Dans ce passage des *Géorgiques*, remonter vers les étoiles, rentrer dans le ciel, c'est évidemment, pour Virgile, retourner à ce Dieu qui est partout, sur toute la terre, dans toutes les mers, dans tous les cieux. Sur ce qu'on appelle la mort, Virgile se borne à cette assertion dans les *Géorgiques ;* mais dans l'*Énéide,* il explique, ainsi que nous venons de le voir, comment se fait ce retour vers Dieu, vers

(1) *Eclog.* III.
(2) Liv. IV.

l'âme universelle, c'est-à-dire comment les âmes se débarrassent de la tache que leur a laissée leur existence, et reprennent leur nature d'émanation divine :

Ætherium sensum, atque aurai simplicis ignem.

Or il est bien remarquable que, tout en admettant un temps d'expiation et de purgation pour l'âme sous la forme de *mânes*, expiation qui se fait dans le monde invisible par la séparation des derniers éléments terrestres, au moyen de l'exposition dans l'air, dans l'eau, ou dans le feu, et en établissant ensuite un séjour de mille ans dans les différentes régions de l'Élysée, Virgile exclut néanmoins toute idée de transformation d'une espèce dans une autre. Dans son sentiment, tout ce qui suit la mort n'a pour but que d'effacer par l'oubli la forme d'une existence, afin de donner lieu à une autre existence. Mais, implicitement, il repousse la métempsychose indéterminée, qui faisait passer l'être humain, après la mort, dans des formes d'animaux ou de plantes, de même qu'il repousse également la permanence d'une vie heureuse ou malheureuse dans un séjour particulier et isolé du monde, qui ne serait pas la nature et la vie. C'est la vie dans la nature qu'il sent éternelle, et il sent l'être capable de manifestations ultérieures parce qu'il le sent éternel en lui-même et dans le présent, en tant que cet être remonte à Dieu comme il sort de Dieu. La mort donc n'est pour Virgile qu'un retour à l'état virtuel, à l'état latent, un retour à Dieu, retour qui sera suivi de manifestations nouvelles, en rapport avec les manifestations actuelles de l'être. Or, vivre pour l'homme, c'est être homme ; donc vivre au futur pour l'homme sera encore être homme. Aussi tout l'Élysée de

Virgile aboutit-il au fleuve Léthé, après lequel reparaît la nature, la vie, la réalité, la terre et le ciel objectif qui l'entoure :

> Has OMNES, ubi mille rotam volvere per annos,
> Lethæum ad fluvium Deus evocat agmine magno :
> Scilicet immemores supera ut convexa revisant,
> Rursus et incipiant in corpora velle reverti.

Le Léthé, c'est-à-dire l'oubli (de λήθη, *oblivio*, d'où *lethum*, de la même racine λήθω, *lateo*), est le mot de toute l'énigme, le mot de ce passage d'une vie à une autre.

Je dis donc de nouveau et j'affirme que tout ce que les Indiens, les Égyptiens, et les autres anciens peuples, en y comprenant aussi les écoles de Pythagore et de Platon, ont ajouté à cette idée de la renaissance, ou de l'immortalité dans la nature ou dans la vie, doit être considéré comme une sorte de mythologie, que la connaissance de la vie éternelle a inspirée, mais qui est une déviation et une corruption du sentiment véritable et profond que les anciens eux-mêmes se faisaient de cette renaissance.

Leur sentiment profond était celui que Virgile nous expose si manifestement, c'est-à-dire le sentiment de la renaissance de l'homme individu dans l'humanité. Mais, ne se faisant pas une assez forte idée du lien divin qui unit la vie individuelle de chaque homme à l'humanité, et ne sachant pas borner leur curiosité ni limiter leur imagination, au lieu de rester dans la vérité dont ils avaient le sentiment, ils ont rempli par une multitude de solutions absurdes le vide de la doctrine que ce sentiment leur inspirait. De là les erreurs du système de la métempsychose, aussi bien que de toutes ces peintures allégoriques d'un ciel imaginaire, comme Platon s'est plu à en faire dans quelques-uns de ses écrits.

CHAPITRE TROISIÈME.

PREUVE PAR PLATON.

Il est nécessaire que nous nous expliquions sur les opinions de Platon.

Il est infiniment remarquable, en effet, et au premier coup d'œil fort étrange, que Virgile, son disciple, ait des idées plus pures que lui sur la loi des manifestations ultérieures de l'homme. Ce n'est certes pas qu'au fond Virgile ait une autre doctrine que Platon. Cicéron appelait Platon son Dieu, *Deus ille noster Plato* (1) : il est certain que Virgile n'avait pas non plus d'autre évangile que Platon.

D'où vient donc que ce maître de Cicéron et de Virgile est inférieur à Virgile dans les images symboliques de la vie future? D'où vient que dans le songe de Her l'Arménien (au dixième livre de la *République*), dans le *Phédon*, et dans plusieurs autres de ses ouvrages, il admet la métempsychose dans les animaux, ou raconte avec un air de foi des fables plus ou moins puériles sur le ciel et l'enfer? J'oserai dire que c'est que Platon n'était pas aussi grand poëte dans un certain sens que Virgile, et que, voulant pourtant être poëte en ces endroits de ses ouvrages, il n'at-

(1) *Ad Attic.*, lib. IV, ep. XVI.

teint pas aussi bien et avec autant de justesse le symbole et l'expression allégorique de sa propre doctrine que Virgile, tout en suivant ses traces, l'a fait dans l'*Énéide*. Qu'arrive-t-il donc de ce désir de poétiser qui anime Platon? Il arrive que ce philosophe rend sa doctrine par des fables incomplètes et vicieuses, puisées la plupart du temps dans des récits superstitieux qu'il avait recueillis des Égyptiens et des autres Orientaux, et auxquels il s'efforce, tout en badinant et tout en les donnant jusqu'à un certain point pour des fables, d'imprimer un air de philosophie et de profondeur. Mais il a beau faire, ce ne sont pas là des symboles dignes de sa doctrine, adéquats à sa philosophie. Aussi a-t-on remarqué, avec raison, les contradictions choquantes de plusieurs de ces ébauches de vie future qui se trouvent dans Platon.

Combien, dans le dernier siècle, ces défauts de Platon ont prêté matière à l'ironie de Voltaire, lequel était enchanté de trouver tant de superstitions grossières dans le plus sublime apôtre de notre immortalité! On n'avait pas attendu jusqu'à Voltaire pour faire cette remarque; et pourtant la partie vraie et solide de la doctrine de Platon a subsisté et subsistera. C'est que ce qui est vrai et solide dans Platon, c'est le sentiment et l'idée; ce qui est faux et faible seulement, c'est la poésie dont il crut nécessaire de revêtir ce sentiment et cette idée.

L'idée, dans Platon, c'est la conviction de notre immortalité, et les conséquences légitimes qui en découlent. C'est donc, d'abord et avant tout, la conviction de l'immanence de Dieu dans notre âme, c'est la notion de l'être. Puis c'est encore la conviction du retour par la mort de cet être à sa source, à Dieu. Enfin c'est la conviction de la renaissance

de cet être dans la nature, et de manifestations nouvelles de cet être, en rapport exact avec ses manifestations antérieures; ce qui constitue un système de peines et de récompenses naturelles pour ainsi dire, et qu'on pourrait déclarer fatales et nécessaires, mais qui n'en sont pas moins (puisque la vie de l'être particulier se passe toujours en Dieu) l'effet des dispensations volontaires et positives d'un être libre et intelligent autant que juste et bon, Dieu.

Voilà ce qu'on pourrait appeler l'idée chez Platon, sa doctrine, son système métaphysique. Mais se contente-t-il d'exposer abstraitement cette doctrine? Non; il veut faire plus, il veut faire la physique de sa métaphysique, c'est-à-dire exposer ce qui se passe entre la cessation de nos manifestations par la mort et le retour de manifestations nouvelles par la naissance. C'est là que Platon se trompe. Ce qui se passe alors est un mystère au sein de l'infini; ce qui se passe n'a pas de forme; ce qui se passe ne tombe pas dans le temps et dans l'espace; ce qui se passe se passe en Dieu, et ne se passe dans l'être particulier que virtuellement. Platon n'est pas assez métaphysicien sur ce point; il confond sur ce point l'être avec ses manifestations, et, au lieu de s'attacher à déterminer simplement la loi des renaissances, il prend ces renaissances mêmes pour ce qui se passe entre la mort et ces renaissances, c'est-à-dire ce qui se passe en Dieu, et qui n'a point de forme. Donc, quoiqu'au fond, comme je vais le démontrer, Platon n'ait rien de plus solide ni qui l'inspire davantage que la renaissance de l'homme dans l'humanité, voulant néanmoins donner une forme à ce qui n'en a pas, c'est-à-dire au passage entre la mort et la renaissance, il tombe nécessairement dans le mensonge et dans la fable. Même la renaissance dans l'hu-

manité, conçue comme il la conçoit, devient une fable; car elle marche de pair pour lui avec la renaissance dans le corps d'un animal ou avec un séjour de mille ans dans les enfers.

Il fallait ne pas prétendre donner une explication finie d'un mystère qui a pour cause et pour théâtre l'infini, l'être. Il fallait constater ce mystère et chercher seulement la ligne vraie des suites de ce mystère, c'est-à-dire des renaissances. Platon confond ces deux séries de questions; et n'ayant pas d'ailleurs, comme je l'ai dit de toute l'antiquité, la vraie boussole qui pourrait le diriger dans la dernière des deux, à savoir une idée suffisante de l'être générique humanité, et du lien de l'homme individu à l'humanité, il se livre à son imagination, qui produit mille chimères. Il tombe dans la métempsychose indéterminée, ou bien il adopte l'idée des enfers, et en donne des descriptions qui varient d'un de ses ouvrages à un autre. De là ses faiblesses, ses incertitudes, ses contradictions. « Écoutez, s'écrie Eusèbe, écoutez parler les Grecs par la bouche de leur orateur le plus excellent et le plus éminent, rejetant et adoptant alternativement les mêmes fables (1). » Cicéron fait dire naïvement à un des interlocuteurs de ses *Tusculanes*, à qui l'on conseille de lire le *Phédon* pour se confirmer dans la croyance aux peines et aux récompenses d'une autre vie : « Je l'ai lu, et souvent; mais je ne sais comment il arrive que je suis de l'avis de Platon lorsque je le lis, mais que lorsque j'ai fermé le livre, et que je commence à réfléchir en moi-même sur l'immortalité des âmes, toute ma conviction s'évanouit (2). » Ce

(1) *Præparat. Évang.*
(2) « Feci, mehercule, et quidem sæpius : sed nescio quomodo, dum lego, assentior; cum posui librum, et mecum ipse de immortalitate animorum cœpi cogitare, assentio omnis illa elabitur. » (*Tusc. Disp.*, lib. I, c. XI.)

doute après qu'on a fermé le livre tient évidemment, comme nous allons le montrer tout à l'heure par l'analyse du *Phédon*, aux fables dont Platon a obscurci et entaché sa doctrine. Il en est résulté un mélange inoui de bon et de mauvais, de vrai et de faux, la plus grande et la plus importante des vérités morales, la foi à la vie, à l'immortalité, et la plus capitale des erreurs morales, la superstition.

Si donc on prétendait tirer parti, contre l'interprétation que nous donnons ici de la tradition sur la vie future, des fables poétiques que Platon a semées dans ses ouvrages; si, lorsque nous soutenons que toute l'antiquité n'a eu au fond que le sentiment de la renaissance de l'homme individu dans l'humanité, on nous objectait que Platon parle souvent de métempsychose dans le corps des animaux, et de lieux particuliers en dehors de la nature et de la vie qu'il appelle ciel et enfer, nous répondrions hardiment : Ne cherchez pas le vrai symbole poétique de Platon dans Platon lui-même, cherchez-le dans Virgile. Ces peintures allégoriques du grand philosophe ont toutes été épurées, pour ainsi dire, par le poète de ce philosophe, c'est-à-dire par Virgile; et en ce sens il est vrai de dire, comme je viens de le faire, que le véritable résumé poétique de Platon se trouve être le sixième livre de l'*Énéide*. Il serait aisé, en effet de montrer que tout ce tableau de l'Élysée de Virgile est parfaitement conforme à la doctrine de Platon, quoiqu'en désaccord avec certains morceaux poétiques de Platon lui-même, et que Virgile n'a eu qu'à élaguer ceux des essais fougueux et incomplets de l'imagination de son maître qui sortaient du vrai sentiment de sa doctrine. Cette élimination faite, tout l'Élysée de Virgile est dans Platon.

Le plus célèbre des Dialogues de Platon et celui où il

traite avec le plus d'étendue cette question capitale de toute religion et de toute philosophie, l'immortalité de la vie, est, comme tout le monde le sait, le *Phédon*. Dans plusieurs autres de ses Dialogues, et surtout dans le *Phèdre*, Platon établit clairement la vraie métempsychose, c'est-à-dire la métempsychose entendue comme renaissance de l'homme dans l'humanité. Là il n'est nullement question d'une métempsychose dans les corps des animaux; il n'est nullement question non plus d'une perpétuité d'existence en dehors de la nature, soit dans un monde à part nommé ciel ou enfer, soit au sein de Dieu même, dans l'Infini, par un retour absolu et complet à la Divinité, et par une sorte d'évanouissement de la créature en Dieu, comme les mounis indiens l'imaginent. Mais, dans le *Phédon*, Platon fausse l'idée solide de la renaissance de l'homme au sein de l'humanité, en y mêlant les trois autres hypothèses de la métempsychose dans les animaux, de l'enfer, et de l'absorption en Dieu. Il est remarquable néanmoins qu'il conserve toujours comme base principale la renaissance des hommes dans l'humanité, que cette idée est son point de départ, l'axiome pour ainsi dire dont il s'arme dans tous ses raisonnements, et que, s'il mêle ensuite à cette renaissance les trois autres suppositions, ce n'est qu'après avoir fondé sur cette renaissance sa démonstration même de la vie future. Voici, en effet, la trame de ce livre célèbre.

Socrate prêt à mourir, console ses amis. Un d'eux, Cébès, lui dit que les hommes sont dans une terrible incertitude sur ce que devient l'âme après sa séparation d'avec le corps; et Socrate lui répond que, suivant une ancienne opinion, les âmes, après cette vie, descendent aux enfers, d'où elles reviennent ensuite en ce monde :

SOCRATE.

« C'est une opinion bien ancienne que les âmes, en quit-
» tant ce monde, vont dans les enfers, et que de là elles re-
» viennent dans ce monde, et retournent en vie après la
» mort. »

Le retour des âmes à la vie, la renaissance en ce monde, voilà le point fixe sur lequel Socrate bâtit ensuite toute sa doctrine :

SOCRATE.

« S'il est vrai que les hommes après la mort reviennent
» à la vie, il s'ensuit nécessairement que les âmes sont dans
» les enfers pendant l'intervalle d'une vie à une autre. Car
» si, dans cet intervalle, elles avaient cessé d'être, elles ne
» reviendraient plus. Si donc nous voyons clairement que
» les vivants ne naissent que des morts, ce sera une preuve
» suffisante que l'âme, comme nous venons de le dire, per-
» siste, et va dans les enfers jusqu'au moment de la renais-
» sance. »

Socrate établit alors que *les vivants naissent des morts.* Il se sert pour cela de deux arguments. Le premier est tout métaphysique, quoiqu'il nous apparaisse à chaque instant sous une forme objective dans tous les phénomènes. C'est celui que S. Paul a tant de fois répété, et avec tant d'énergie, savoir que la vie et la mort sont les deux faces d'une même chose, qu'il est nécessaire de mourir pour vivre : « Insensé que vous » êtes, s'écrie S. Paul, ne voyez-vous pas que même ce que » vous semez dans la terre ne reprend point de vie, s'il ne » meurt auparavant (1). » C'est aussi l'argument de Socrate.

(1) *I. Cor.* xv, v. 36.

La vie sort de la mort. La vie, en effet, dirions-nous, est un changement. Il y a dans la vie, comme nous l'avons établi précédemment, persistance et changement à la fois. En tant que persistance, l'être se continue identique à lui-même; il est, il vit : mais en tant que changement, il cesse, il disparaît, il meurt. De là ce dualisme apparent de la vie et de la mort, qui s'engendrent mutuellement, et qui, tout opposées qu'elles soient, naissent l'une de l'autre. C'est ce que Socrate, en généralisant, appelle le lien des contraires, et la génération des contraires par les contraires. Il conclut donc de ce premier argument que les êtres vivants sont engendrés à la vie par la reproduction des êtres morts :

SOCRATE.

« Si tout ce qui vit venait à mourir, et qu'étant mort il » restât ainsi sans revivre, n'arriverait-il pas nécessairement » que toutes choses finiraient enfin, et qu'il n'y aurait plus » rien qui vécût? Car si, des choses mortes, il ne naît pas » des choses vivantes, et que les choses vivantes viennent à » mourir, n'est-il pas absolument impossible que toutes » choses ne soient enfin absorbées par la mort et entière» ment anéanties? »

Ce premier argument, qui explique la vie actuelle de la nature et des êtres qui y sont renfermés par la vie antérieure, non pas d'autres êtres, mais de ces mêmes êtres qui se sont reproduits et se reproduiront éternellement sous des formes toujours nouvelles, en sorte qu'ils auront l'air d'être nouveaux, bien qu'ils aient déjà vécu et toujours vécu, ressort en effet manifestement de ce combat que Socrate imagine entre l'idée de la vie et l'idée de la mort. Voilà des êtres vivants actuellement; voilà donc la vie et la mort aux prises :

qui triomphera? est-ce la vie, ou la négation de la vie? Si l'être, c'est-à-dire ce qui a vie, ne vivait pas éternellement sous l'ombre pour ainsi dire de ses métempsychoses, n'est-il pas évident que la mort triompherait après l'épuisement de tous les êtres qui ont vie? Mais, du contraire apparent de la vie, c'est-à-dire de la mort, renaît la vie et toujours la même vie, c'est-à-dire les mêmes êtres qui existaient avant la mort, semblables à un fleuve qui, après avoir quelque temps caché ses eaux sous la terre, reparaît à la surface, et qui est encore les mêmes eaux, mais changées d'aspect et de forme, entre des rives nouvelles, sous un autre ciel; et ainsi la vie triomphe de la mort, et réellement la mort n'est pas; ce n'est qu'une conception négative occasionée par l'idée même de la vie. Ce qui existe réellement, ce n'est pas le néant, ce n'est pas la mort; c'est l'être, c'est la vie. La mort, le contraire apparent de la vie, résulte de la vie même, par une nécessité de l'être, qui ne se manifeste qu'en donnant lieu à une dualité, c'est-à-dire à l'existence relative de la mort; sorte de contraste et d'ombre de la vie, sans laquelle la vie ne peut pas se manifester. Mais de même que l'ombre ne fait pas le corps, tandis que le corps fait l'ombre, de même la mort n'est que l'ombre de la vie; et il faut dire avec S. Paul, qui avait la même doctrine, et qui sans doute aussi avait lu Platon : « Vivre entraîne mourir; ô Mort, donc, où est ta vic-» toire; ô Mort, où est ton aiguillon (1)! »

Le second argument qu'emploie Socrate pour prouver que les vivants naissent des morts, ou, en d'autres termes, que les êtres actuellement vivants ont déjà vécu, ce qui emporte que ceux qui vivront un jour seront ceux qui vivent

(1) *I. Cor.*, xv, v. 55.

aujourd'hui, est tiré de l'observation et de l'empirisme. C'est cette remarque que l'on peut faire sur tous les enfants, et en général sur tous les êtres, qu'ils arrivent au monde avec une telle prédisposition qu'ils semblent plutôt se rappeler que commencer à vivre. Platon avait déjà établi, d'une façon admirable, cette doctrine de la *réminiscence* dans le *Ménon;* il la rappelle ici par la bouche d'un des interlocuteurs de Socrate :

CÉBÈS.

« Ce que vous dites là, Socrate, est encore une suite nécessaire d'un autre principe que je vous ai entendu souvent » poser, savoir que tout ce que nous apprenons n'est que » réminiscence. Car si ce principe est vrai, il faut de toute » nécessité que nous ayons appris dans une vie antérieure les » choses dont nous nous ressouvenons dans celle-ci ; et cela » est impossible, si notre âme n'existe pas avant que de venir sous notre forme actuelle. Donc notre âme est quelque » chose d'immortel. »

On voit, j'espère, comme je l'ai annoncé, que la base de tout le *Phédon* est le sentiment de la persistance des êtres d'une vie à une autre, mais toujours dans la nature, et que c'est bien réellement sur le sentiment intime de cette vérité que Socrate établit sa doctrine d'immortalité :

SOCRATE.

« Il me semble, Cébès, qu'on ne peut rien opposer à ces » vérités, et que nous ne nous sommes pas trompés quand » nous les avons reçues. Il est certain qu'*il y a un retour à* » *la vie.* Il est certain que *les vivants naissent des morts.*

» Il est certain que *les âmes des morts existent.* Enfin » il est certain qu'à ce retour à la vie, *les bonnes âmes » sont comparativement mieux et les méchants plus » mal.* »

De ces prémisses qu'y avait-il à conclure? On pouvait : 1° s'élever à des considérations sur la nature même de l'âme et sur son essence ; 2° se livrer à des suppositions sur son existence après la mort, c'est-à-dire sur le mode du retour de cette âme à la vie.

C'est ce que Socrate fait en effet dans la suite de ce Dialogue.

Il prouve d'abord notre éternité et la divinité de notre nature, par des raisons que rien ne saurait ni combattre ni ébranler. C'est encore une partie sublime et solide à jamais de ce bel ouvrage. Tout ce que le matérialisme a pu ou pourra amasser de plus spécieux contre l'immortalité et la divinité de l'être est combattu là, et foudroyé. Le divin, l'invisible, l'être en un mot, avec son infini virtuel, puisé en Dieu, sort triomphant de toutes les objections que la physique peut faire, en assimilant l'être à la forme de l'être, c'est-à-dire à la matière, qui n'est à l'être que l'ombre de l'être.

Mais Platon n'est pas aussi heureux quand il traite le dernier point. Au lieu d'admettre que la renaissance dans la vie est la seule manifestation ultérieure de l'être, bien que l'être soit immortel par lui-même, il se plaît à faire le poète, c'est-à-dire à entasser toutes les suppositions possibles sur la vie au sein de l'invisible après la mort. Il devient donc, en cela, l'émule du vulgaire, obligé qu'il est nécessairement de donner des fables pour des vérités.

L'invisible, en effet, en tant qu'invisible, n'a point de

forme? et n'est ni dans le temps ni dans l'espace; et aussitôt que l'invisible a une forme, il est dans la vie, dans la nature, dans la réalité.

Pourquoi donc Platon a-t-il recours à ces diverses suppositions qu'il fait sur ce qu'il appelle les enfers; et pourquoi ne s'attache-t-il pas uniquement à la vérité qui l'avait d'abord dirigé, savoir la renaissance dans la vie?

C'est que l'idée du progrès des créatures et de leur perfectibilité croissante au sein de l'Être Infini manquait à Platon, comme à toute l'antiquité. Privé de cette lumière, Platon est obligé, pour trouver une autre lumière, qu'il ne trouve pas, de s'égarer dans un labyrinthe.

Au lieu de dire : « L'être, à la mort, rentre en Dieu, en passant à l'état purement virtuel, à l'état d'être sans manifestation. Il y a là un mystère insondable, parce qu'il s'agit d'un état qui a lieu au sein de l'infini. Mais ce qui est certain, c'est que l'être, dans cet état, n'a pas de forme, n'est ni dans le temps ni dans l'espace. Il n'y a donc pas d'enfer, comme le vulgaire le croit. Néanmoins il y a peine et récompense. Car du sein de Dieu, c'est-à-dire de cet infini virtuel où la mort nous fait rentrer, nous revenons à la vie, et notre existence ultérieure est en parfait rapport avec notre vie précédente. Seulement, cette nouvelle existence, en même temps qu'elle est la punition de nos crimes et de nos péchés, est un progrès vers Dieu, une amélioration de notre être, un perfectionnement. L'être élevé à la dignité d'homme, au grade d'homme, dans l'échelle des êtres, ne retombe pas, quelles que soient ses fautes, dans la condition des brutes. Dieu n'a pas besoin de cela pour le punir; car ce ne serait pas l'amender, l'élever, le perfectionner, que le punir ainsi; et Dieu n'a pour but, dans toutes ses punitions, que le per-

fectionnement des êtres. Dieu, de même, ne livre pas les âmes coupables au feu et à la glace des Phlégéton et des Cocyte rêvés par les poètes. Dieu n'a créé la matière que parce que la matière devait accompagner l'existence des êtres individuels, ou des créatures. Il ne livre donc pas l'être à la matière, pour faire de l'être la proie de la matière, ou des êtres les plus inférieurs de la création; »

Au lieu, dis-je, de raisonner ainsi, Platon, n'ayant pas l'idée du perfectionnement des créatures, ne voit aucun but aux renaissances des êtres, que ces êtres mêmes, considérés dans leur existence antérieure. La peine et la récompense, suivant lui, sont donc données à ces êtres, en vue de ces êtres mêmes conçus sans idée de perfectionnement dans toute la série de leurs vies, et non en vue du perfectionnement général, soit du monde, soit de ces êtres particuliers.

Il est donc conduit, dans sa distribution hypothétique des peines et des récompenses, à des suppositions tout à fait grossières et matérielles. Car la balance qu'il met dans la main de Dieu, au lieu de peser la destinée entière d'une créature, et, par conséquent, de lui infliger un châtiment qui l'amende, l'élève, l'éclaire, et la perfectionne, ne pesant qu'un seul chaînon de l'existence de cette créature, il s'ensuit que Dieu, dans ses jugements, n'a pas en vue l'avenir, mais uniquement le passé, et ne tend pas, soit par la peine, soit par la récompense, à transformer ce passé en avenir. Pourquoi donc, s'il en est ainsi, d'un homme, Dieu ne ferait-il pas une brute insensée; ou pourquoi ne livrerait-il pas cette créature qu'on appelle un homme à la matière et aux forces destructives des éléments?

Non, Dieu n'est pas destructeur; Dieu est continuellement

créateur. Mais Platon, faute d'avoir l'idée du progrès et de la perfectibilité, fait de Dieu un destructeur. Ce juge qui punit pour punir, qui d'un homme fait une brute, ou livre un homme à des flammes éternelles, qu'est-ce autre chose, en effet, qu'un destructeur? On se demande avec effroi pourquoi Platon, qui admet sous le nom de justice une telle destruction, n'a pas admis aussi la dualité de substance en Dieu, et n'a pas fait un Dieu du mal, un Diable, égal de Dieu? Je sais qu'il y a dans ses ouvrages des traces de cette doctrine des deux principes, quoique ce ne soit pas là véritablement sa doctrine. Mais du moins il aurait été conséquent, s'il eût admis ostensiblement cette dualité d'Ormuzd et d'Ahriman; tandis que n'admettre qu'un seul Dieu, un Dieu juste et bon, et supposer néanmoins que ce Dieu tout-puissant, et infiniment bon, détruit ses œuvres en les détériorant, afin de les punir, est une affreuse inconséquence.

Mais, je le répète, ce qui a forcé Platon à s'égarer dans ce labyrinthe, c'est que, de même que toute l'antiquité, il n'avait pas l'idée du progrès et de la perfectibilité des créatures au sein de Dieu. Il était donc enfermé dans un cercle immuable. En effet, voilà devant Platon le genre humain; et parmi ces hommes, les uns pratiquent la vertu, d'autres le crime. Il faut qu'il y ait réparation; le sentiment le crie, la raison le proclame; il faut que justice se fasse : cela est évident. Mais comment justice se ferait-elle par la renaissance dans la vie? Ces méchants revenant dans la vie seront encore les tyrans du monde, les oppresseurs de leurs frères. Ce monde semble livré éternellement au mal. Ce monde est une éternelle répétition de lui-même. Ce qu'on y voit s'y est toujours vu, et s'y verra toujours. Ce monde n'est pas

le monde de la justice, et ne le sera jamais. Ainsi raisonnaient les anciens, n'ayant pas l'idéal que nous avons aujourd'hui. Donc, concluaient-ils, ce monde n'est pas le monde de Dieu, ou du moins Dieu ne s'en sert que comme d'un instrument pour accomplir ses jugements. Que cet instrument des justices de Dieu reste éternellement le même, qu'importe, si Dieu y trouve, comme un juge ordinaire qui emploie les prisons, les geôles, les tortures, une sorte d'échelle graduée pour punir et récompenser les créatures considérées en elles-mêmes et relativement à la somme de bien et de mal accomplie par elles pendant une existence déterminée!

C'est ainsi que parle la conscience de Platon, privée de la lumière qui nous éclaire aujourd'hui, c'est-à-dire n'ayant pas, pour résoudre ce problème de la justice, l'ouverture d'un monde progressif et éternellement progressif. Il lui faut la justice : donc, pour les méchants, il lui faut des tortures, il lui faut des enfers; et après qu'il a rêvé tout ce que la nature peut lui fournir de tortures et d'enfers, il n'est pas encore satisfait. Ces flammes de la terre ne brûlent pas assez, il lui faut celles du Phlégéton. Et de même pour les récompenses : ne sentant pas l'infini que l'idéal du progrès nous révèle aujourd'hui, l'infini dans la vie, dans la réalité, dans la nature, quelle récompense digne d'eux voulez-vous qu'il donne aux bons? S'il comprenait qu'ils peuvent s'élever progressivement vers Dieu, au sein du monde et de la vie, et que, tout en gravitant ainsi vers Dieu, bien que n'atteignant jamais cette existence infinie, ils peuvent du moins vivre en Dieu sans quitter pour cela la nature et la vie, hommes et Dieu tout ensemble, Platon ne rêverait pas pour eux, comme récompense, une existence purement céleste,

c'est-à-dire incompréhensible pour la créature, et qui rend absolument inconcevable toute la théodicée. Mais, faute encore de cette ouverture d'un monde progressif, Platon en est réduit au suicide en Dieu, à l'absorption en Dieu des Orientaux par l'ascétisme et la contemplation, ou bien à rêver des lieux à part éclairés par d'autres astres, et qui font le pendant de l'enfer réservé aux méchants.

On voit dans le *Phédon* tout cet effort laborieux d'une pensée qui cherche et qui ne trouve pas. A l'inverse de la statue à la tête d'or et aux pieds d'argile, la théorie de Platon a une base admirable que rien n'a renversé, que rien ne renversera ; c'est l'éternité de notre être : mais de cette base ne sortent que des conséquences incertaines et ruineuses.

D'un côté, l'assimilation vraie que Platon a faite de notre âme et de la substance divine le conduit à croire, comme les mounis de l'Inde, qu'étant de Dieu, nous pouvons devenir Dieu. Voilà un premier genre de vie future qu'il accorde à certaines âmes, et, comme on peut s'en douter en pensant à la préférence que Platon donna toujours à l'intelligence sur nos autres facultés, aux seuls philosophes.

En second lieu, le sentiment qu'il a de la persistance de la vie dans la nature, sentiment qu'il avait exprimé si fortement au début, le porte à admettre, avec toute l'antiquité, que les âmes des hommes reprennent ou tendent à reprendre la forme humaine dans une nouvelle naissance. Voilà un second genre de vie future qui lui paraît être le sort réservé à l'immense majorité des hommes, c'est-à-dire à tout ce qui n'est pas assez philosophe et assez pur pour s'absorber en Dieu.

Mais, en troisième lieu, ne comprenant pas le lien divin qui unit les hommes entre eux et en fait un seul être et un corps solidaire, il s'égare jusqu'à concevoir la vie de l'homme

individu comme séparable de la vie de l'humanité. Donc, tandis qu'il vient d'établir et qu'il est toujours tout prêt à admettre que l'humanité actuellement vivante est composée d'individus ayant déjà vécu dans l'humanité, en même temps néanmoins il conçoit que ces mêmes individus puissent être séparés, pendant un espace quelconque de temps, de cette tige de l'humanité, et dévoués à une existence à part, c'est-à-dire retenus dans ce qu'il appelle l'enfer, ou livrés à la métempsychose dans les différentes formes d'êtres que renferme la nature. De sorte que, considérant ainsi l'individu homme indépendamment de l'être générique humanité, il suppose que les hommes, dans la plupart des cas, avant de renaître hommes, séjournent dans des lieux mystérieux nommés les enfers, ou passent dans les corps d'animaux divers.

Il y a plus; comme s'il craignait de perdre un seul genre de suppositions possibles, dans cette espèce de physique métaphysique, ou de métaphysique physique, où il aime à s'égarer, Platon admet la superstition populaire des mânes, c'est-à-dire une sorte de mélange de l'âme et du corps, qui survit à la mort, et qui participe à la fois du visible et de l'invisible.

En résumé, il y a donc cinq états consécutifs à la mort, ou cinq genres de vie future : 1° l'état de mânes ; 2° l'enfer ; 3° la métempsychose dans les animaux; 4° la renaissance dans l'humanité ; 5° enfin l'absorption en Dieu. On va en juger d'abord par le passage suivant :

SOCRATE.

« Quand l'âme et le corps sont ensemble, la nature de » l'un est d'obéir et d'être esclave, et celle de l'autre est » d'avoir l'empire et de commander. Ce qui est divin est » seul capable de commander, et ce qui est mortel est seul

» digne d'obéir et d'être esclave. Notre âme ressemble à ce » qui est divin, et notre corps à ce qui est mortel. Donc notre » âme est très-semblable à ce qui est absolument divin, » immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le » même, et toujours semblable à soi. Notre corps, au con- » traire, ressemble parfaitement à ce qui est humain, mor- » tel, sensible, composé, dissoluble, et jamais semblable à » soi.

» Cela étant, ne convient-il pas au corps d'être bientôt dis- » sous, et à l'âme de demeurer toujours indissoluble ou quel- » que chose de peu différent ?

« L'âme, donc, cet être invisible, va, après la mort, dans » un autre lieu semblable à elle, merveilleusement pur et » invisible, qu'on appelle les enfers. C'est-à-dire qu'elle re- » tourne véritablement à un Dieu plein de bonté et de sa- » gesse ; et c'est où j'espère que mon âme ira dans un mo- » ment, s'il plaît à Dieu.

» Quoi ! une âme de cette nature, et créée avec tous ces » avantages, n'aurait pas plus tôt quitté le corps, qu'elle » serait dissipée et anéantie, comme la plupart des hommes » le croient ! Il s'en faut beaucoup, mon cher Simmias et » mon cher Cébès; voici plutôt ce qui arrive, et ce que » nous devons croire très-fermement.

« Si l'âme se retire pure, sans conserver aucune souillure » du corps, comme n'ayant eu volontairement avec lui au- » cun commerce, mais l'ayant au contraire toujours fui, » pour ainsi dire, en se recueillant en elle-même, en médi- » tant, en philosophant avec sincérité, et en apprenant effecti- » vement à mourir (car la philosophie n'est-elle pas une pré- » paration à la mort?); si l'âme, dis-je, se retire du corps en » cet état, elle va à un être semblable à elle, à un être divin,

» immortel, plein de sagesse, par lequel elle jouit d'une mer-
» veilleuse félicité, délivrée de ses erreurs, de son ignorance,
» de ses craintes, de ses amours, qui la tyrannisaient, enfin
» de tous les maux attachés à la nature humaine; et, comme
» on le dit de ceux qui ont été initiés aux mystères, elle passe
» véritablement avec les Dieux toute l'éternité.

» Mais si elle se retire pleine de souillures et d'impuretés,
» comme ayant toujours été mêlée avec le corps, toujours oc-
» cupée à le servir, toujours possédée de son amour, enivrée
» de lui, et enchantée par les voluptés et par les convoitises,
» de telle sorte qu'elle ne tenait pour réel et véritable que ce
» qui est corporel, ce que l'on peut voir, toucher, boire ou
» manger, ou ce qui est l'objet des amours charnels, tandis
» qu'elle haïssait, au contraire, craignait et fuyait tout ce
» qui n'est que ténèbres aux yeux du corps, tout ce qui est
» intelligible, et dont la philosophie seule peut nous faire
» jouir, pensez-vous, mes amis, qu'une âme, sortant du
» corps en cet état, en sorte pure et simple? Ne sort-elle
» pas mélangée des ordures corporelles que le commerce
» continuel et l'union trop étroite qu'elle a eue avec le corps,
» pour avoir été toujours avec lui et toujours occupée à le
» servir, lui ont rendues comme naturelles? Ces ordures,
» donc, sont une masse lourde, pesante, terrestre, et de la
» nature du visible. Et cette âme, chargée de ce poids et
» ainsi appesantie, est de nouveau entraînée dans le lieu vi-
» sible, non seulement par cette pesanteur, mais aussi par
» la crainte qu'elle a de la lumière et du lieu invisible. On
» dit que dans les cimetières, autour des tombeaux, on a
» souvent vu des fantômes ténébreux et des spectres. Ce sont
» ces âmes qui n'ont pas quitté le corps pures et simples,
» mais mélangées de cette matière terrestre et visible, qui

» les rend elles-mêmes jusqu'à un certain point visibles.

CÉBÈS.

» Cela est vraisemblable, Socrate.

SOCRATE.

» Oui, sans doute, Cébès; et il est vraisemblable encore » que ce ne sont pas les âmes des bons, mais les âmes des » méchants, qui sont forcées d'errer ainsi dans ces lieux im- » purs. Elles portent la peine de leur première vie qui a été » méchante, et errent jusqu'à ce que, par l'amour qu'elles » ont pour cette masse corporelle qui les suit toujours, elles » s'engagent de nouveau dans un corps, et se plongent vrai- » semblablement dans les mêmes mœurs et les mêmes pas- » sions qui ont fait toute l'occupation de leur première exi- » stence.

CÉBÈS.

» Que dites-vous là, Socrate?

SOCRATE.

» Je dis, par exemple, Cébès, que ceux qui ont fait leur » dieu de leur ventre, et qui n'ont aimé que l'impureté, vi- » vant sans pudeur et sans retenue, entrent dans des corps » d'ânes, ou d'autres semblables animaux. Cela ne vous pa- » raît-il pas vraisemblable?

CÉBÈS.

» Assurément, Socrate.

SOCRATE.

» Et les âmes qui n'ont aimé que l'injustice, la tyrannie,

» et les rapines, vont animer des corps de loups, d'éper-
» viers, de faucons. Des âmes de cette nature peuvent-elles
» aller ailleurs?

CÉBÈS.

» Non, sans doute.

SOCRATE.

» Il en est donc ainsi des autres. Toutes, selon qu'elles
» retiennent encore de leurs premières mœurs, vont dans
» des corps d'animaux divers. Les plus heureuses de ces âmes
» vulgaires sont celles des hommes qui, par la seule impul-
» sion de l'habitude, et sans aucun secours de la réflexion
» et de la philosophie, ont pratiqué les vertus sociales, telles
» que la tempérance et la justice.

CÉBÈS.

» Comment peuvent-elles donc être si heureuses?

SOCRATE.

» C'est qu'il est vraisemblable qu'après la mort ces âmes
» vont dans des corps d'animaux politiques et doux, comme
» sont les abeilles, les guêpes, les fourmis. Ou bien même
» elles retournent immédiatement dans des corps humains,
» et deviennent des hommes tempérants et sages. Mais pour
» ce qui est d'approcher de la nature des Dieux, c'est ce qui
» n'est nullement permis à ceux qui n'ont pas philosophé
» toute leur vie, et dont les âmes ne sont pas sorties de leurs
» corps avec toute leur pureté. Ce grand privilége n'est ré-
» servé que pour ceux qui ont aimé la véritable sagesse. Voilà
» pourquoi, mon cher Simmias et mon cher Cébès, les véri-
» tables philosophes renoncent à tous les désirs du corps. »

On voit déjà, dans ce passage, quatre des cinq sortes de vie future que nous avons énumérées. En effet, outre l'absorption des ascètes en Dieu, nous avons ici l'état de mânes ou de spectres, une incarnation nouvelle dans des corps d'animaux, et la renaissance sous forme humaine, ces trois dernières suppositions composant par leur ensemble une espèce de système de métempsychose qu'on pourrait appeler naturelle, nécessaire, et matérielle; car il semble que la matière, par je ne sais quelle puissance attractive que Platon lui abandonne (comme si toute force, quelle qu'elle soit, n'était pas une dépendance et un attribut de l'être, et par conséquent du Souverain Être), il semble, dis-je, dans l'exposition de Platon, que la matière soit directement l'arbitre des transformations de l'âme en ces différents cas. Mais, vers la fin du Dialogue, Platon, sans s'embarrasser au surplus de bien s'accorder avec ce qu'il a dit précédemment, introduit un nouveau système; c'est celui d'un jugement des morts, suivi d'un séjour de plusieurs siècles dans des lieux particuliers nommés *les enfers* :

SOCRATE.

« On dit qu'après que chacun est mort, le génie qu'il a eu » en partage, et qui l'a conduit pendant la vie, le mène dans » un certain lieu où il faut que tous les morts s'assemblent » pour y être jugés. De là ils vont dans les enfers, avec ce » guide, auquel il est ordonné de leur faire la conduite. Après » qu'ils ont reçu dans les enfers les récompenses ou les peines » qu'ils méritent, et qu'ils y ont demeuré tout le temps mar» qué, plusieurs révolutions de siècles étant accomplies, un » autre conducteur les ramène en cette vie. »

Une fois entré dans ce nouveau système, Platon se livre

de plus belle à son imagination ; et, profitant de l'ignorance qui régnait encore de son temps sur la véritable figure de la terre, il construit tout un Élysée, paradis et enfer, qu'il place aux extrémités des mers, dans un lieu fort éloigné de la Grèce et de tous les pays alors connus. Cet Élysée a d'abord une terre supérieure, plus élevée que le sol où nous vivons, et arrosée de quatre fleuves, qui ont quelquefois rappelé aux érudits les quatre fleuves du Paradis terrestre de la Bible juive ; mais cet Élysée a aussi ses abîmes intérieurs et profonds, qui se trouvent ainsi correspondre au centre de notre planète, et où coulent encore, mais pour un tout autre usage, les quatre fleuves de la terre supérieure, qui s'y précipitent par des gouffres. C'est, pour le dire en passant, cette description de Platon qui a fourni à Virgile les principaux traits de sa peinture des Champs Élysées. Socrate conclut ainsi, dans ce second et nous pourrions même dire dans ce troisième système :

SOCRATE.

« Ceux qui se trouvent avoir vécu de manière qu'ils ne sont » ni entièrement criminels ni absolument innocents sont en- » voyés à l'Achéron. Là, le nocher les transporte jusqu'au » marais Achérusiade, où ils souffrent des peines propor- » tionnées à leurs crimes, jusqu'à ce que, purgés et nettoyés » de leurs péchés, ils soient délivrés, et reçoivent ensuite la » récompense des bonnes actions qu'ils ont faites.

» Ceux qui se trouvent incurables à cause de la grandeur » de leurs péchés, et qui ont commis des sacriléges et des » meurtres, ou d'autres crimes semblables, la fatale Destinée » qui les juge les précipite dans le Tartare, d'où ils ne sor- » tent jamais.

» Quant à ceux qui se trouvent avoir commis des péchés » guérissables, quoique fort grands, comme de s'être em» portés à des violences contre léur père ou leur mère, ou » d'avoir tué quelqu'un, quoique sans scélératesse et sans » préméditation, et qui en ont fait pénitence toute leur vie, » c'est une nécessité qu'ils soient aussi précipités dans le » Tartare. Mais, après qu'ils y ont demeuré un an, le flot » les rejette, et renvoie les homicides dans le Cocyte, et les » parricides dans le Puriphlégéton, et ces fleuves les entraî» nent dans le marais Achérusiade. Là, ils jettent de grands » cris, et appellent à leur secours ceux qu'ils ont tués et » ceux contre lesquels ils ont commis ces violences, et les » conjurent de leur pardonner, de leur permettre de passer » le marais, et de les recevoir. S'ils les fléchissent, ils pas» sent le marais, et sont délivrés de leurs maux. Sinon, ils » sont encore précipités dans le Tartare, qui de nouveau les » rejette dans ces fleuves; et cela continue jusqu'à ce qu'ils » aient satisfait ceux qu'ils ont offensés. Car tel est l'arrêt qui » a été prononcé contre eux.

» Enfin, ceux qui ont passé leur vie dans la sainteté d'une » manière toute particulière, ceux-là sont délivrés de ces » lieux souterrains et de ces affreuses prisons, et sont reçus » là-haut, dans cette terre pure dont j'ai parlé, et ils y ha» bitent. Ceux d'entre eux que la philosophie a suffisam» ment purgés vivent, pendant toute l'éternité, sans leur » corps, et sont reçus dans des demeures encore plus admi» rables et plus délicieuses, qu'il n'est pas facile de vous ex» pliquer, et que le peu de temps qui me reste ne me per» met pas de vous dire (1). »

(1) Traduction de Dacier.

Il est à remarquer que, même dans ce nouveau système d'un lieu particulier où les âmes trouvent leur récompense, Platon ne conçoit leur séjour en ce lieu que comme un passage, un état intermédiaire entre la mort et la renaissance. Il n'excepte que les deux extrêmes de l'humanité, c'est-à-dire les impies et scélérats qu'il condamne à demeurer éternellement en enfer, et les sages ou les saints auxquels il promet de ne plus revenir sur la terre, et qui, suivant lui, de l'Élysée, s'élèveront à « des demeures encore plus admira« bles et plus délicieuses, qu'il n'est pas facile d'expliquer. » Quant aux autres, c'est-à-dire quant à l'immense majorité des hommes, « après plusieurs révolutions de siècles, ils re» viennent en cette vie. »

Tel est le *Phédon*. Il se compose évidemment de trois parties, *Première partie :* Socrate tire, de l'existence des êtres actuellement vivants, cette conclusion que ces êtrés ont déjà vécu, et revivront de nouveau après la mort. Le sentiment véritable qui l'inspire dans toute cette portion du *Phédon* est bien le sentiment vif, mais non éclairé, de la renaissance de l'homme dans l'humanité. *Deuxième partie :* s'élevant, de ces inductions que nous donne la vie actuellement existante ou manifestée en nous et hors de nous, jusqu'à la considération de la vie en soi ou de l'être, Platon démontre l'éternité de l'être, et, par conséquent, notre immortalité. Il réfute admirablement toutes les hypothèses matérialistes qui font de l'âme un *résultat de l'organisation,* comme on dit aujourd'hui, ou une *harmonie,* comme disaient les matérialistes du temps de Socrate. Le sentiment qui inspire Platon dans cette seconde partie est le sentiment de Dieu. L'être, en effet, quelque part qu'il se manifeste, a sa source, sa racine en Dieu, c'est-à-dire dans l'Être Universel et Infini; car non

seulement tout être particulier est sorti de cet Être Universel, mais il vit continuellement par son intervention. Platon assimile donc notre âme à Dieu. Aussi, dans d'autres de ses ouvrages, appelle-t-il souvent l'âme, sans aucun détour, *Dieu, une partie de Dieu.* Là commence, suivant nous, l'erreur de Platon. L'effort qu'il vient de faire vers l'Être Infini l'a emporté trop haut; à partir de là, il s'égare. Au lieu de voir que nous sommes seulement de Dieu, il nous fait Dieu. Nous ne sommes donc plus des créatures : en d'autres termes, de créatures nous pouvons donc redevenir Dieu. Aussitôt que cette conséquence a apparu à Platon, il tombe dans un dédale plein d'obscurités. Car que devient la vie, la réalité, la nature, sinon le contraire de la route qui peut nous mener à Dieu? Voilà l'ascétisme intronisé, l'intelligence préconisée par-dessus tout, exaltée comme la seule route pieuse et divine. La nature et la vie ne sont plus qu'un exil loin de Dieu. La nature devient la matière; la vraie vie, c'est l'anéantissement en Dieu. De là la *troisième partie :* Platon ne considérant plus la vie que comme une prison de l'âme, en fait une prison pour les âmes vulgaires. Mais cette prison ne lui suffisant pas pour établir un système raisonnable de peines et de récompenses, parce qu'en effet, considérée à un moment donné, la vie terrestre nous présente l'idée d'un ordre extrêmement imparfait, ou plutôt d'un très-grand désordre, et que Platon ne la concevait pas perfectible, il est obligé d'avoir recours aux superstitions populaires, c'est-à-dire à la métempsychose et aux fables des enfers et des paradis. Il épuise donc tour à tour ces deux hypothèses, qu'il unit à celle du retour à Dieu pour les intelligences qui se sont tenues pures et isolées du monde. Il a un ciel abstrait pour les ascètes ; un enfer et un paradis, assez semblables à ceux que

les Chrétiens ont ensuite pris en partie chez lui, de même qu'il en avait lui-même emprunté les traits principaux à certaines religions ou sectes de l'antiquité; et enfin toutes les erreurs de la métempsychose vulgaire. Il faut convenir que cette dernière partie du *Phédon* n'est qu'un amas d'hypothèses fausses et contradictoires. Aussi comprenons-nous l'aveu naïf de Cicéron, que nous avons cité plus haut, et ce double effet que produisait sur lui le *Phédon*, de le convaincre de la façon la plus complète de notre immortalité tant qu'il tenait le livre, mais de ne lui laisser aucun moyen de résistance contre les doutes qui, après la lecture, venaient l'assaillir.

Ai-je eu tort de dire que Virgile, se mettant à la place de Platon, et cherchant une expression symbolique de sa doctrine, avait mieux réussi que Platon lui-même? La peinture que nous fait Virgile est d'abord pure des choquantes contradictions qui se rencontrent dans les fables narrées, sinon imaginées par Platon. Là, point de métempsychose céleste de l'homme en Dieu, si je puis m'exprimer ainsi, ni de métempsychose terrestre de l'homme en animal. La créature reste créature, et créature d'un certain ordre. Toutes les espèces sortent de l'âme suprême du monde, et chaque être, à la mort, rentre dans cette âme suprême, pour se manifester ensuite de nouveau à la vie. Mais il n'y a pas, dans ce passage d'une vie à une autre, confusion des œuvres diverses de l'Être Universel. L'homme ne devient pas animal, pas plus qu'il ne devient Dieu. *Tous*, au contraire, suivant Virgile, viennent boire, après un certain temps écoulé, les eaux du Léthé, et, retournant à la lumière, continuent la vie de l'humanité. N'est-ce pas là une conclusion qui aurait mieux été au *Phédon* que sa fin véritable? Quoi! Socrate commence par arguer de la vie présente de l'humanité, pour montrer

que ces hommes actuellement vivants ne vivent que parcequ'ils ont toujours vécu et vivront toujours; et il termine par conclure qu'ils s'en iront les uns dans un Tartare dont ils ne reviendront pas, d'autres dans un paradis dont ils ne sortiront plus, tandis que le reste, après avoir campé dans des lieux intermédiaires entre cet enfer et ce paradis, seront de nouveau, il est vrai, ramenés à la vie, mais sans que Platon tienne plus à les voir rentrer dans l'humanité que passer leur temps dans les corps des animaux! Évidemment, la conclusion de Platon n'est pas en rapport avec son exorde; tandis que Virgile, au contraire, saisissant fortement le fil qui a guidé Platon, et qui, plus tard s'est échappé de ses mains, ne le quitte plus, et fait simplement des enfers un séjour où les âmes des hommes, passées à l'état d'essences ou de virtualités sans manifestation, boivent à la fin le *Léthé,* c'est-à-dire l'oubli, pour revenir ensuite, en se manifestant, continuer la vie de l'humanité. Et qu'on ne dise pas que Virgile, en admettant les spectres ou les mânes, dément lui-même l'unité et la simplicité de sa conception. Il admet, il est vrai, que l'âme, après la mort, conserve encore, pendant quelque temps, une certaine adhérence à la matière corporelle, et garde ainsi quelques unes des qualités du visible; mais il attribue cette situation à toutes indistinctement, sans excepter celles des plus ascétiques et des plus philosophes. C'est une condition naturelle, dit-il, et imposée à tous : *quisque suos patimur manes.* Cet état de mânes ou de spectres, dans Virgile, est donc encore uue transformation de l'état correspondant admis par Platon, qui, à la différence de Virgile, représente cet état comme un poids dont sont seules chargées les âmes criminelles, à cause de leur attachement à la terre. Sous tous les rapports, donc, Virgile a un sentiment plus pur de la vie

et de la vie éternelle que son maître. Il ne dit pas anathème à la vie, il ne voit pas de crime dans la nature. La nature, par elle-même, n'est ni criminelle ni sainte. La sainteté ou le crime résulte de l'emploi que les êtres en font. Vivre, c'est être manifesté ; et être manifesté, c'est être dans la nature. Cependant, il y a deux états de l'être, l'état de vie ou de nature, et l'état latent qu'on appelle la mort. Ces deux états s'engendrent mutuellement, comme dit Socrate dans le *Phédon.* Ainsi le chemin que nous prenons à la mort, et que le vulgaire, dans l'antiquité, appelait l'enfer, nous ramène à la vie par l'*oubli*. Voilà l'Élysée de Virgile, et le véritable Élysée de la doctrine de Platon. Il n'y a qu'un point sur lequel Virgile n'a pas osé rompre ostensiblement avec le vulgaire ni avec les fables rapportées et approuvées par Platon. C'est le point de la durée des peines dans le Tartare. Ici Virgile s'est senti, comme son maître, retenu par la difficulté capitale qu'offrait alors le spectacle du monde. Comment croire que les grands scélérats seraient suffisamment punis en revenant sur la terre? Souffrent-ils donc réellement sur la terre par leur crime même, et, s'ils revenaient sur la terre, souffriraient-ils réellement par le repentir, assez pour effacer leurs fautes ou en diminuer progressivement les taches? Faute de concevoir le progrès de l'humanité, Virgile ne peut concevoir cette réapparition des impies dans la nature et dans la vie; et, un moment, il porte, quoiqu'à regret, le même arrêt de condamnation que Platon contre les crimes éclatants :

Sedet æternumque sedebit
Infelix Theseus.

Mais il semble qu'à la fin de sa description il se rétracte de

cette damnation éternelle ; car, lorsque vient dans la bouche d'Anchise, l'explication philosophique, bien qu'allégorique encore, de tout ce que le poète a fait passer d'images sous les yeux du lecteur, il n'est plus question de cette damnation à jamais, et *tous*, sans exception, se retrouvent aux bords du Léthé.

Quant à Platon, s'il n'est pas conséquent avec lui-même dans le *Phédon*, à plus forte raison ne l'est-il pas d'un de ses traités à un autre. Après les fables du *Phédon*, le récit de Her l'Arménien, au dixième livre de la *République*, est l'allégorie la plus étendue et la plus complète qui se trouve sur ce sujet dans ses ouvrages. Cette allégorie a, il est vrai, de nombreux rapports avec la dernière du *Phédon*, que nous avons citée, mais elle en diffère aussi à bien des égards. Suivant cette nouvelle fable, les âmes sont immédiatement jugées après la mort, et envoyées ensuite aux enfers ou au ciel : « Aussitôt que mon âme fut sortie de mon corps, » je m'avançai, dans la compagnie de plusieurs autres, vers » un lieu tout à fait merveilleux, où nous vîmes, dans la » terre, deux ouvertures voisines l'une de l'autre, et deux » autres, au ciel, qui répondaient à celles-là. Des juges étaient » assis entre ces ouvertures : dès qu'ils avaient prononcé leur » sentence, ils ordonnaient aux justes de prendre leur route » à droite, par une des ouvertures du ciel, après leur avoir » attaché, par devant, un écriteau qui contenait le jugement » rendu en leur faveur ; et aux méchants de prendre leur » route à gauche, par une des ouvertures de la terre, por- » tant, derrière le dos, un semblable écriteau, où étaient » marquées toutes leurs actions. » Les deux autres ouvertures, l'une de la terre, l'autre du ciel, livraient passage aux âmes qui revenaient soit des enfers, soit du ciel ; car il est

remarquable encore ici que le retour final à la vie et à la nature suit toujours, dans les idées de Platon, au moins pour la plupart des hommes, un certain séjour dans les Enfers ou dans l'Élysée : «Je vis donc d'abord les âmes de ceux » qu'on avait jugés, celles-ci monter au ciel, celles-là descen- » dre sous terre, par les deux ouvertures qui se répondaient; » tandis que, par l'autre ouverture de la terre, je vis sortir » des âmes couvertes d'ordures et de poussière, en même » temps que, par l'autre ouverture du ciel, descendaient » d'autres âmes pures et sans tache : elles paraissaient toutes » venir d'un long voyage, et s'asseoir avec plaisir dans la » prairie, comme dans un lieu d'assemblée. Celles qui se » connaissaient se demandaient les unes aux autres, en s'em- » brassant, des nouvelles de ce qui se passait soit au ciel, » soit sous la terre. Les unes racontaient leurs aventures avec » des gémissements et des pleurs, que leur arrachait le sou- » venir des maux qu'elles avaient soufferts ou vu souffrir aux » autres, pendant le temps de leur voyage sous terre, dont » la durée était de mille ans. Les autres, qui revenaient » du Ciel, faisaient le récit des plaisirs délicieux qu'elles » avaient goûtés, et des choses merveilleuses qu'elles avaient » vues. » L'âme de Her, sans pénétrer ni dans le ciel, ni dans l'enfer, est envoyée dans le lieu d'où les âmes revenues de ces deux séjours étaient de nouveau ramenées dans le monde. Platon décrit cet endroit comme le point de réunion des huit cieux que supposaient les anciens; savoir, le ciel des étoiles fixes, et ceux des sept planètes. Là règne la Nécessité, avec les trois parques, ses filles : «Lachésis chante » le passé; Clotho, le présent; Atropos, l'avenir.» Les âmes, conduites par un prophète, se présentent devant Lachésis. Le prophète leur assigne à chacune leur rang; puis il leur

fait tirer au sort le rang dans lequel elles auront à choisir de nouvelles existences : « On mit à terre, devant elles, des » genres de vie de toute espèce, dont le nombre était beau- » coup plus grand que celui des âmes qui devaient choisir. » Car toutes les conditions, tant des hommes que des ani- » maux, s'y trouvaient rassemblées. » Le prophète avertit les âmes que le choix dépend d'elles : « Éphémères, vous allez » commencer une nouvelle carrière, et rentrer dans un corps » mortel. La faute du choix tombera sur vous. Dieu en est » innocent. » Il y a, en cet endroit, de remarquables idées sur le choix que font les âmes : « A parler en général, les » âmes venues du ciel étaient aussi sujettes que les autres à » se tromper dans leur choix, faute d'avoir une certaine expé- » rience des maux de la vie. Au contraire, la plupart de celles » qui avaient été sous terre, et qui, à l'expérience de leurs » propres maux, joignaient la connaissance des maux d'au- » trui, ne choisissaient pas ainsi à la légère. » Platon, au surplus, expose encore ici largement le système de la métempsychose dans les animaux : « Les âmes passaient indif- » féremment des corps des animaux dans ceux des hommes, » et de ceux-ci dans ceux-là : celles des méchants dans les » corps des animaux féroces ; celles des bons dans ceux des » animaux doux et bienfaisants ; ce qui donnait occasion » à des mélanges de toute espèce. » Enfin, après avoir touché le fuseau de Clotho et la trame d'Atropos, les âmes défilent devant le trône de la Nécessité : « Aussitôt » que toutes eurent passé, elles se rendirent dans la plai- » ne d'Oubli, où elles essuyèrent une chaleur insuppor- » table, parce qu'il n'y avait dans cette plaine ni arbre, » ni aucune des plantes que produit la terre. Le soir » étant venu, elles passèrent la nuit au bord du fleuve

» Amélès (1), dont l'eau a cette propriété qu'aucun vase ne » la peut contenir. Or, il est d'une nécessité indispensable » pour chaque âme de boire de cette eau en certaine quan- » tité ; mais celles qui ne sont pas retenues par la prudence » en boivent bien au-delà de la mesure prescrite, d'où il ar- » rive qu'elles perdent le souvenir de toutes choses. » Platon termine ce rève par un coup de tonnerre, au signal duquel « les âmes, s'étant dispersées, se précipitèrent avec la rapi- » dité des étoiles, dans les corps qu'elles devaient animer (2). »

C'est ainsi que Platon erre de fable en fable, quand il veut préciser ses idées sur la vie future. Ce n'est pas qu'il doute du fond des choses ; la nécessité de la vie future lui apparaît toujours comme indubitable, et son esprit en est profondé- ment convaincu, pour deux raisons. La première, c'est qu'il n'y a aucun moyen de comprendre la vie présente des êtres, si on n'admet pas leur vie antérieure et leur vie future. L'être en soi est éternel, et chaque être est éternel en tant qu'être. L'être ou l'âme est sans commencement et sans fin. Donc, ce qu'on appelle la mort n'est pas une fin, mais le passage à une renaissance. Voilà le premier aspect sous lequel Pla- ton considère la vie future. Mais, de plus, ces existences suc- cessives ne sont pas réglées par le hasard. Il y a un ordre dans ces existences. La vie future est liée à la vie pré- sente, comme celle-ci est liée à la vie antérieure. Les même raisons qui nous font sentir l'éternité de l'être, nous font sentir aussi le lien qui doit exister entre les mani- festations successives de l'être. Par conséquent, la croyance à l'immortalité conduit directement à la croyance à une

(1) Le fleuve d'*Incurie*, d'ἀμελἑω, *curam non habeo*, comme Λήθη, le Léthé, de λήτομαι, *obliviscor*.
(2) Traduction de Grou.

règle certaine de justice dans le déploiement de cette immortalité, c'est-à-dire au dogme des peines et des récompenses après la mort. Le dogme métaphysique de l'immortalité ou de l'éternité de l'être devient donc indivisiblement, dans l'esprit de Platon, le dogme moral des peines et des récompenses dans une autre vie. Sur ces deux points, Platon se montre partout convaincu; il réunit ainsi en lui, relativement à ce sujet capital, ses deux maîtres Pythagore et Socrate : métaphysicien et religieux comme le premier, moral et pratique comme l'autre. Sur ces deux points fondamentaux, dis-je, je défie qu'on cite une seule hésitation de Platon dans tous ses ouvrages. Il a bien mérité, à cet égard, le témoignage que les anciens lui ont unanimement rendu, d'avoir été le plus zélé défenseur et le plus fidèle croyant du dogme métaphysique de l'immortalité et du dogme moral des récompenses d'une autre vie. On sait que la statuaire antique donnait aux bustes de Platon pour emblème, parmi tous les bustes des philosophes, des ailes de papillon, symbole de renaissance : il mérita bien cet emblème. « Certes, s'écrie » Cicéron, il croyait fermement à une autre vie; il a apporté » tant de preuves à ce sujet, qu'il paraît bien convaincu » lui-même de ce qu'il voulait persuader aux autres (1). » Mais autant Platon est ferme, solide et invariable sur les prémisses, autant il est incertain sur les conséquences. L'esprit demande à une idée telle que l'affirmation d'une autre vie de prendre une forme; et c'est sur cette forme que Platon dogmatise vainement, sans pouvoir s'arrêter à rien. Son sentiment à lui, son vrai sentiment, comme je l'ai déjà fait remarquer plusieurs fois, serait celui que Virgile a tiré

(1) «Tot rationes attulit, ut velle ceteris, sibi certe persuasisse videatur.» (*Tusc. Disp.*, lib. I, c. XXI.)

de ses ouvrages, savoir que la vie future de chaque homme est dans l'humanité, que les hommes renaissent hommes, et que c'est ainsi que le genre humain a une suite. Mais, comme je l'ai déjà dit aussi, en l'absence de l'idée de la perfectibilité, qu'il n'était pas possible à l'antiquité de concevoir, comment une pareille hypothèse, une hypothèse aussi simple, aurait-elle pu satisfaire Platon? Le dogme moral des récompenses et des peines pouvait-il se concilier avec le cercle éternel d'une humanité non perfectible, où le crime resterait triomphant, et la vertu opprimée? Que Virgile, qu'un poète se soit contenté de cette hypothèse, et qu'il ait osé s'arrêter au sentiment secret et profond de son maître, cela se comprend; mais un logicien, qui est obligé de suivre les conséquences d'une idée jusqu'au bout, ne pouvait se satisfaire à si bon marché! Et encore, remarquez que Virgile, comme nous l'avons vu, a cédé ou paru céder sur le point de la damnation éternelle des méchants, ne concevant pas la défaite du mal au sein de l'humanité, et forcé par là de reléguer hors de l'humanité et de damner à jamais tous les grands coupables. Platon, à force de conséquence, est donc obligé de chercher ailleurs que dans l'humanité la vie future de l'humanité. Il appelle à son secours ses maîtres, les Orientaux. Il ne peut se décider à rompre avec aucune des superstitions qui avaient quelque crédit parmi les ascètes, en Égypte et dans l'Inde, où elles avaient pris cours pour le même motif; et c'est ainsi qu'il se rattache à la religion antérieure, sans pouvoir la faire avancer d'un seul pas. Dans un de ses ouvrages les plus sérieux, j'entends dans un de ceux où il a le moins donné carrière à l'imagination et à la poésie, dans le traité des *Lois*, qui fut probablement un de ses derniers écrits, il indique bien cette situation de sa pensée, et la distinction qu'il faut faire entre les principes métaphy-

siques dont il se sent assuré, et les conséquences de ces principes, sur lesquelles son esprit n'a aucune lumière certaine. Voici, en effet, comme il résume indirectement sa doctrine (1).

« Il est nécessaire d'ajouter foi en toutes choses au législateur, mais principalement lorsqu'il dit que *l'âme est entièrement distincte du corps;* que, dans cette vie même, *elle seule nous constitue ce que nous sommes;* que *notre corps est une image qui accompagne chacun de nous,* en sorte que l'on a eu raison d'appeler simulacres les corps des morts; que *notre être individuel est une substance immortelle de sa nature,* qu'on appelle âme; qu'*après la mort cette âme va trouver d'autres Dieux,* pour leur rendre compte de ses actions, comme le dit la loi paternelle (2); compte aussi consolant pour l'homme de bien que redoutable pour le méchant, qui ne trouvera, à ce moment, aucun appui dans personne; car c'était durant sa vie que ses proches devaient venir à son secours, afin qu'il vécût sur la terre aussi justement et aussi saintement qu'il est possible, et que, dans l'autre vie, il échappât aux supplices destinés aux actions criminelles (3). »

N'est-il pas remarquable, en effet, que sur ces divers points : « L'être n'est pas le corps ; — le corps n'est qu'une image, une forme, une manifestation de l'être ; — notre être individuel est une substance immortelle de sa nature ; » Platon fait parler le législateur avec toute autorité, ne sentant pas le besoin d'appuyer ces dogmes sur une révélation ou tradition quelconque ; tandis qu'arrivé au dogme des peines et des récompenses, ou plutôt au mode de ces peines

(1) Livre XII.
(2) La tradition.
(3) Traduction de Grou.

et de ces récompenses, il se sent forcé d'appuyer la croyance d'un jugement après la mort, et d'un Enfer pour les méchants, d'un Élysée pour les bons, sur l'autorité de la tradition.

Au reste, si l'on veut encore mieux se pénétrer de la pensée intime de Platon, il faut lire l'*Épinomis*, ou Appendice aux Lois, qui fut certainement un de ses derniers traités, une œuvre de sa vieillesse. On y sent, comme dans tous ses autres ouvrages, une complète conviction du dogme de l'immortalité, et même du dogme des peines et des récompenses d'une autre vie, mais pris en lui-même et indépendamment de toute affirmation sur la manière dont ce dogme peut se réaliser dans le plan de la théodicée, ou de la justice et providence divine. Mais en même temps Platon ne cache pas qu'il ne croit sérieusement ni à l'Enfer, ni à l'Élysée, ni à rien de semblable. La vie éternelle dans la nature, une métempsychose quelconque, sur laquelle il ne s'explique point, voilà le sort qu'il attribue à l'immense majorité du genre humain, et la solution la plus vraisemblable qu'il trouve, en définitive, au problème de la vie. Il n'y a que le philosophe, le sage, qu'il voie moyen de sauver de ce retour éternel dans l'éternel et uniforme cercle des créatures. Comme chez Platon, c'est l'intelligence qui a toujours le haut rang, c'est par l'intelligence seulement que le sage, suivant lui, peut s'arracher au misérable sort réservé à tous ses semblables. Ce traité, auquel on donne aussi pour titre *le Philosophe*, parce qu'en effet Platon y cherche le genre d'éducation propre à former son sage (cet être à part du genre humain, entre lequel et le genre humain Platon établit une ligne de démarcation si tranchée, et qui, tandis que tous les hommes sont condamnés à ne pas se sauver, se sauve lui par la seule route de

salut que Platon, au bout de toutes ses incertitudes, aperçoive encore); ce traité, dis-je, nous fait toucher au doigt les dernières pensées du philosophe grec sur la vie future, après que tous les rêves du *Phédon*, toutes les fables qu'il avait débitées avec un certain air de persuasion dans l'enthousiasme de sa jeunesse, lui eurent fait défaut. Aussi je crois nécessaire d'en donner une brève analyse, comme j'ai fait du *Phédon*.

Platon, si radieux d'espérance dans le *Phédon*, est véritablement plein de tristesse dans l'*Épinomis*; car son sentiment d'immortalité, bien que toujours ferme et vivace, se débat avec la conviction qu'il n'y a pas d'autre vie future que la vie dans la nature et dans l'humanité. Or la nature et l'humanité ne lui apparaissent que « ce monde affreux qui se » dévore lui-même et se détruit sans cesse (1), » sans aucun progrès, des philosophes de l'Inde. La question, au reste, est largement abordée, et embrassée dans toute son étendue. Platon commence par s'expliquer sur le bonheur dont la vie humaine lui paraît susceptible :

L'ATHÉNIEN.

« Vous allez entendre un discours qui vous paraîtra étran-
» ge, quoiqu'à certains égards il ne le soit pas.

» La plupart de ceux qui ont tâté de la vie s'accordent à
» dire que le genre humain ne saurait parvenir au bonheur.
» Écoutez-moi, et voyez si, sur ce point, je ne pense pas
» aussi bien qu'eux.

» Je conviens qu'il est impossible aux hommes d'être vé-
» ritablement heureux. Mais je restreins cette proposition à

(1) *Loi de Manou*, passim.

» la vie présente ; et je soutiens que tout homme a une es-
» pérance légitime de jouir après sa mort des biens en vue
» desquels il s'est efforcé de mener sur la terre une vie ver-
» tueuse, et de faire une fin pareille à sa vie. »

Voilà, à ce qu'il semble, un programme de salut proposé à tous ; mais on va voir bientôt que, dans la pensée de Platon, il y a bien peu d'hommes qui puissent le remplir.

Platon commence par démontrer ce qu'il vient d'énoncer, savoir que pour l'homme, comme pour tout animal, la vie est un état de souffrance :

L'ATHÉNIEN.

« Je n'avance rien d'extraordinaire, et qui ne soit connu
» en quelque sorte de tous, tant Grecs que Barbares, lors-
» que je dis que pour tout animal la vie est un état de souf-
» france, et cela dès le commencement, soit qu'on le con-
» sidère lorsqu'il est encore dans le sein de sa mère, ou dans
» sa naissance, ou dans ses premiers accroissements et son
» éducation. Nous convenons tous que ce premier âge est
» accompagné de peines infinies. Vient ensuite un temps
» très-court, non seulement en comparaison de la durée de
» nos maux, mais à le prendre en lui-même, où l'homme
» semble respirer pour quelques moments ; c'est le milieu
» de la vie. Mais la vieillesse, qui s'avance à grands pas, fait
» souhaiter à quiconque n'est pas rempli de préjugés enfan-
» tins de ne pas recommencer une nouvelle carrière, lorsqu'il
» jette les yeux sur celle qu'il vient de parcourir.

» L'objet même dont la recherche nous occupe en ce mo-
» ment est une preuve de la vérité de ce que je dis. Ne cher-
» chons-nous pas les moyens de parvenir à la sagesse, comme
» s'il était en notre pouvoir d'y arriver ! Mais la sagesse s'é-

» loigne de nous, à mesure que nous nous approchons de » ce qu'on appelle arts, connaissances, et toutes les autres » sciences semblables, que nous prenons faussement pour » des sciences; aucune des connaissances qui ont pour objet » les choses humaines ne mérite de porter ce nom. Toute- » fois l'âme, pleine de confiance en elle-même, se flatte, » sur de vaines conjectures, que la possession de la sagesse » lui est en quelque façon naturelle, tandis qu'elle ne peut » dire ni en quoi elle consiste, ni quand et comment elle » l'a acquise. »

Que propose donc Platon pour arriver à cette vie heureuse dont il a parlé au début, à ce bonheur qu'il a dit réservé à tous, si tous savaient le comprendre. Ce qu'il propose, c'est de s'élever par l'ascétisme hors de ce monde qu'il vient de condamner. C'est de savoir que l'on est Dieu au fond de son être, et que l'on peut devenir Dieu. Le dernier sloka du *Mânava-Dhârma-Sastra* est ainsi conçu : « L'homme » qui reconnaît dans sa propre âme l'Ame Suprême, présente » dans toutes les créatures, se montre le même à l'égard de » tous, et obtient le sort le plus heureux, celui d'être à la » fin absorbé dans Brahma (1). » Platon ne semble pas d'abord dire autre chose que les Indiens : l'absorption en Dieu, tel est le bonheur qu'il propose à tous les hommes, mais qu'il déclare positivement n'être accessible qu'à un petit nombre de naturels heureux, aidés d'une éducation toute particulière. Nous sommes Dieu, dit-il, nous sommes des dieux. Efforçons-nous donc de retourner à cet être *un* dont nous sommes sortis. Il est bien certain que la plupart des hommes sont incapables de ce retour. La société humaine

(1) *Loi de Manou,* liv. XII, sl. 125.

ne paraît donc à Platon que ce qu'est une ruche d'abeilles considérée au point de vue de la reine. Au point de vue de la reine, la ruche tout entière n'est qu'un troupeau destiné à préparer une nourriture exquise, qui fait reine cette abeille privilégiée. Ainsi la société humaine est composée du vulgaire, condamné à un cercle invariable de renaissances et de maux, mais du sein duquel quelques sages s'élèvent par la science, et retournent à la divine nature dont tous les êtres sont formés.

Platon alors aborde cette science, et trace le plan d'éducation de ses sages, préposés d'ailleurs, comme on le sait, au gouvernement de sa république, non qu'ils aiment l'humanité, ni qu'ils se sentent liés à elle, mais parce qu'étant intelligence, ils sont l'intelligence et la tête de l'humanité (1).

Ici reviennent les points toujours fixes et solides de la croyance de Platon. Cette doctrine du sage, cette éducation des élus, cette instruction qui avec des hommes doit former des Dieux, ou plutôt prendre l'homme sur la terre et le faire rentrer en Dieu par une céleste métempsychose, repose sur la notion de l'être. L'être, ou l'âme, est éternel de sa nature. L'être, ou l'âme, est infini de sa nature. L'être, ou l'âme, est permanent et toujours le même de sa nature. L'être, ou l'âme, est un de sa nature. L'être, ou l'âme, est Dieu de sa nature. Ce qui n'est pas Dieu, ce qui n'est pas un, ce qui n'est pas permanent et toujours le même, ce qui n'est pas infini, ce qui n'est pas éternel, c'est cet être, ou cette âme, uni à la matière, que Platon appelle l'*autre*, par opposition avec l'être lui-même, qu'il appelle, à cause de son unité, de son identité, et de sa permanence, *le même*. Ce

(1) Voy. notre analyse et notre critique de la République de Platon, *De l'Égalité*, première partie, chap. IV.

qui est mortel, donc, divers, changeant, fini, et périssable, c'est, non pas cette âme en elle-même, mais seulement cette âme en tant qu'unie à la matière, unie à un corps, et formant ainsi un animal. « Qu'est-ce que l'animal? dit Platon; c'est » ce qui résulte de l'union d'une âme et d'un corps sous une » même forme. » Mais puisque dans cet animal il y a une âme en même temps qu'un corps, cet animal, qui est tel par rapport au corps qui entre dans sa formation, est en même temps un Dieu par rapport à l'âme qui entre également dans sa formation. Qu'est-ce donc que l'univers? un composé d'animaux divers, si l'on considère le corps; un composé de Dieux, si l'on considère l'âme. Alors Platon expose une intuition de l'univers conçu sous cet aspect. Il construit une sorte d'échelle des êtres considérés à la fois, à cause de leur double nature, comme des animaux et comme des Dieux. Il prétend que les astres, qu'il place à un haut degré dans cette échelle, ne sont pas des êtres inanimés, mais sont à la fois des animaux et des Dieux. La régularité de leurs mouvements lui paraît une preuve de leur perfection, et non pas un résultat de leur nullité comme êtres et de leur inertie : « Les astres » et tous les autres êtres que nous jugeons, par les sens, » avoir été formés avec eux, sont les premiers, les plus » grands, et les plus honorables, parmi les Dieux visibles. » Au sommet de cette échelle, ou plutôt en dehors d'elle, parce qu'il la comprend tout entière, Platon place le Dieu véritable, le Dieu un : « Pour ce Dieu qui réunit en soi toute la » perfection de la Divinité, il est exempt de tout sentiment » de joie et de tristesse; son partage est la sagesse et l'intel» ligence suprêmes. » Nous élever à lui, voilà le but. Or, « l'existence de l'âme est antérieure à celle du corps; toute » espèce d'âme a existé avant toute espèce de corps. » Donc,

ou l'âme incarnée restera dans cette incarnation, c'est-à-dire restera mortelle, diverse, changeante, finie, et périssable, bien qu'immortelle en soi; ou, par la science, elle sortira des liens de la matière, et deviendra immortelle, permanente, infinie, éternelle, en un mot Dieu. Mais l'univers étant ce que nous venons de dire, c'est-à-dire un composé d'animaux divers ou de Dieux, dans lesquels vit un Dieu suprême, quelle peut être la science souveraine qui nous conduise à ce Dieu? Évidemment une science qui nous fera connaître comment Dieu gouverne l'univers, et qui, nous faisant voir le *un*, le permanent, l'éternel, l'infini, dans ce gouvernement du monde, imprimera par là même à notre âme ce caractère d'unité, de permanence, et d'infini. Or, les hommes ayant entrevu cette science, mais d'un manière mesquine, ont appelé astronomie, géométrie, physique, l'étude de la nature, des êtres qui la composent, des lois qui gouvernent ces êtres. C'est cette science aussi, mais cette science transformée et tournée vers la métempsychose en Dieu, que Platon propose à ses sages, comme la seule éducation qui puisse les conduire au bonheur. Il s'indigne qu'on ait appelé ridiculement géométrie (*mesure de la terre*) une science toute divine, comme est celle des nombres appliqués aux surfaces et aux solides. L'astronomie, la mécanique, ont pour lui un but spirituel. Enfin il ne nomme pas la physique autrement que « la contemplation de la génération divine, et l'étude de l'admirable et très-divine nature des êtres visibles, autant que Dieu a donné aux hommes de la pouvoir connaître. » C'est donc par ces sciences ainsi comprises que l'âme s'élève et se transforme en intelligence pure, une, indivisible, et préparée à devenir éternelle parce qu'elle comprend l'éternel. La connais-

sance de Dieu par l'étude des œuvres de Dieu, c'est-à-dire, suivant l'idée que s'est formée Platon, la connaissance des dieux divers qui constituent le monde, voilà la seule route qui puisse nous conduire hors de ce monde ténébreux où s'agitent les créatures inférieures. « Telle est donc la voie, » dit-il en concluant, telle l'éducation, telles les sciences qui » mènent à la sagesse. Que le chemin soit aisé ou non, c'est » par là qu'il faut marcher. Au reste, il n'est plus permis de » négliger les dieux, lorsqu'on a conçu clairement, et sous » son vrai point de vue, l'heureuse doctrine qui les con- » cerne. »

On voit manifestement que, dans cette œuvre de sa vieillesse, Platon, sans abandonner les points essentiels de sa doctrine, a complètement abandonné toute idée d'un monde à part de ce monde de la nature qu'il considère à la fois comme composé dans toutes ses parties d'un élément divin mêlé à un élément corruptible. Plus d'Élysée, plus de Tartare, plus de fables. Platon ne voit que la nature et Dieu, le divers et le un, le périssable et l'immortel, le fini et l'infini. Platon suppose que, par la science, l'homme peut communiquer à son âme, dès cette vie, un caractère tout divin; et il termine en affirmant que ce caractère ne se perdra pas après la mort: « Je dis donc que celui-là est très-sage, dans » la plus exacte vérité, qui possède toutes ces connaissances » de la manière que j'ai expliquée; et je soutiens, *en badi- » nant et sérieusement tout à la fois*, que, quand un de ces » sages aura fourni ici-bas sa carrière, et que la mort aura » terminé ses jours, il n'aura point plusieurs sens comme » aujourd'hui; mais que, n'ayant qu'une seule destinée à » remplir, et devenu un de multiple qu'il était, il se verra » au comble du bonheur, de la sagesse, et de la félicité. En

» quelque lieu qu'habite cet heureux mortel, dans le conti-
» nent ou dans une île, tel est le sort qui l'attend; et soit
» qu'il ait mené une vie privée ou publique, s'il a fait son
» étude de ces objets, il recevra des dieux la même récom-
» pense (1). »

J'avoue qu'il reste encore une certaine obscurité dans cette conclusion finale. Platon veut-il indiquer mystérieusement que son sage, ainsi élevé par l'intelligence, ne renaîtra plus, qu'il sera absorbé en Dieu, que la *réfusion* complète de son être aura lieu dans l'Être un dont il aura étudié les manifestations et saisi le caractère? Ou bien veut-il dire que cet homme renaîtra, mais renaîtra plus grand, plus fort, plus divin, qu'il renaîtra Dieu, non pas le Dieu Un, Éternel, Infini, mais *dieu du second ordre*, un dieu plus élevé dans l'échelle des êtres, qui, au fond, comme Platon le dit lui-même, sont tous dieux. En d'autres termes, Platon, tout en continuant de rester fidèle à son idée de l'absorption en Dieu, exposée dans le *Phédon*, ne finit-il pas par transformer cette idée, et n'en fait-il pas, dans l'*Épinomis*, une simple renaissance de la créature en un état plus rapproché de la nature divine? Pour moi, j'adopte ce dernier sens. Autrement, je ne concevrais pas pourquoi cette échelle des êtres, sur laquelle Platon a tant insisté dans ce traité de l'*Épinomis*. Je ne concevrais pas le lien qu'il établit entre les animaux et les dieux, qu'il considère sous un même aspect comme composés, à des degrés différents, d'une âme et d'un corps, c'est-à-dire du principe divin et du principe mortel. Je ne concevrais pas sa définition des sciences, telles que la physique, l'astronomie, la mécanique, qui deviennent pour lui la

(1) Traduction de Grou.

plus sublime théologie, et le chemin même de notre élévation vers Dieu. Que Platon ait eu de la peine à abandonner son système de l'absorption en Dieu, en même temps qu'il abandonnait si complètement son autre système des paradis et des enfers, et qu'ainsi réduit et se réduisant lui-même à la nature, à une seule nature, à un seul monde, il ait comme reculé dans ses dernières paroles, cela se comprend aisément. Mais il n'en est pas moins vrai que dans toutes les lignes de l'*Épinomis*, non seulement il condamne les fables du *Phédon* sur un monde différent de celui-ci, mais qu'il transforme son autre système de l'absorption en Dieu, au point que cette absorption en Dieu devient une renaissance.

Ainsi, voilà qui est certain, Platon lui-même a fini par rejeter toute hypothèse sur la vie future qui s'écartait de l'ordre naturel de l'univers. Il est resté seulement fidèle à sa distinction de l'âme et du corps, distinction qui représentait pour lui l'être et le non-être, l'immortel et le périssable. L'âme donc, suivant lui, dans l'*Épinomis* comme dans le *Phédon*, se détachait du corps. Qu'est-ce à dire, sinon que l'être continuait d'être, que l'être était immortel? Mais, ainsi immortel, que devenait-il? Dans l'*Épinomis* comme dans le *Phédon*, il remontait par la mort à sa source, à Dieu. Mais qu'est-ce à dire encore, sinon que l'être, étant de l'Être, c'est-à-dire participant de l'Être Universel, Éternel, Infini, de Dieu enfin, ne pèrissait jamais, mais continuait, après la mort, à vivre en Dieu; tout ce qui est de l'être étant, de sa nature, éternel et infini, comme Dieu même, par lui, et en lui. Mais cet être ainsi vivant éternellement en Dieu, et ainsi conservé par conséquent, que devenait-il en tant que manifestation, en tant que créature?

C'est ici que la doctrine de l'*Épinomis* diffère essentiellement de la doctrine du *Phédon*; c'est ici que, du *Phédon* à l'*Épinomis*, Platon a deux doctrines : des fables dans le *Phédon*, la vérité dans l'*Épinomis*; vérité relative sans doute, ébauchée seulement et entachée d'erreurs, mais vérité pourtant dans sa partie essentielle. Dans le *Phédon*, l'être ainsi conservé allait dans les enfers, ou s'anéantissait en Dieu. Dans l'*Épinomis*, plus d'enfers, plus d'absorption complète en Dieu. Un seul univers, un seul mode de vie, un seul monde, comprenant toutes les manifestations de Dieu, et, par conséquent, tous les êtres, aussitôt que de l'état de pure virtualité ils passaient à l'état de manifestation. L'être donc, ainsi conservé, restait attaché à la nature, à la vie, au corps; car les dieux eux-mêmes n'étaient pas autre chose qu'un pareil mélange, un semblable composé de l'*un* et du *divers*, du *même* et de l'*autre*. L'universalité donc des hommes renaissait à la vie; seulement le sage renaissait supérieur et plus imprégné de la nature divine.

Les fables du *Phédon* ne firent, à ce qu'il paraît, aucune fortune dans l'antiquité parmi les philosophes et les penseurs; et il est infiniment probable que ces fables contribuèrent pour une large part au peu d'empire que le Platonisme, considéré comme doctrine religieuse, prit sur les esprits. On sait comment l'école de Platon, immédiatement après lui, tomba dans le scepticisme. Il est non seulement présumable, mais évident et certain, que les contradictions du maître sur ce sujet capital furent en grande partie cause de la prompte décadence de l'Académie (1). Quant aux néoplatoniciens, plus dogmatiques et plus croyants, du

(1) Voy. l'article *Carnéade*, de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

siècle d'Auguste, et des premiers temps du Christianisme, c'est à la doctrine de l'*Épinomis*, plutôt qu'aux fables du *Phédon*, qu'ils s'attachèrent, si nous en jugeons par Màxime de Tyr. Seulement, ils trouvèrent encore moyen de se faire avec cette doctrine un monde fantastique et une espèce d'empyrée assez semblable soit au ciel du Polythéisme, soit au ciel du Christianisme du moyen-âge. On se fera une idée de leur croyance par cette peinture que nous a laissée le déclamateur que je viens de nommer :

«Pendant la vie, l'âme soutient le corps et le fait sur- » nager au milieu des flots irrités qui l'agitent. C'est elle qui » le maintient comme dans un port, et qui le conserve. Mais » lorsque les nerfs sont fatigués, ainsi que les organes du » souffle, et tous les autres organes qui servaient de corda- » ges, pour ainsi dire, à ce vaisseau, et à l'aide desquels il » avait jusqu'alors été soutenu par l'âme, il périt, il descend » dans les abîmes; tandis que l'âme se sauve, comme à la » nage, parce qu'elle se soutient et se conserve elle-même. » Dès lors l'âme prend le nom de *dieu du second ordre*, » substance habitante de l'éther, où elle est transplantée en » quittant la terre, comme si, de chez les Barbares, elle se » transplantait chez les Grecs; d'une cité livrée à l'anarchie, » à la tyrannie, à la sédition, dans une autre cité où régne- » rait la paix, l'ordre, et un gouvernement sage. Homère » dit que Vulcain avait fabriqué un bouclier d'or, sur lequel » il avait représenté deux cités : dans l'une, ce ne sont que » noces, festins, danses, chants, fêtes; dans l'autre on ne » voit que guerres, que querelles, que ravages, que com- » bats, que scènes de douleur, de gémissements et de déses- » poir. Tel est le contraste entre la terre et l'éther. Celui-ci » est un lieu de paix, qui ne retentit que des cantiques des

» dieux du second ordre et du bruit de leurs danses. La terre, » au contraire, est un chaos plein de tumulte, de fracas, et » de dissensions. Lorsque l'âme a été transplantée de celle-» ci dans l'autre, qu'elle a été délivrée du corps et l'a aban-» donné à la terre, pour le dévorer à l'époque assignée, » *elle prend place parmi les dieux du second ordre;* » d'homme, elle devient génie (δαιμῶν). Elle contemple alors » le spectacle qui lui est dévolu, sans être offusquée par » nulle enveloppe corporelle, sans être éblouie par les cou-» leurs, ni distraite par la variété des formes, et sans qu'au-» cune image vienne intercepter ses regards. Elle contemple » le Beau proprement dit, de ses propres yeux, et non plus » des yeux du corps, et nage dans la joie de cette contem-» plation. La vie d'où elle sort lui fait pitié à elle-même. Elle » s'applaudit, au contraire, du bonheur de la vie où elle » entre. Elle éprouve de la commisération pour les âmes de » même nature qu'elle, qui sont encore plongées dans le » tourbillon de la terre; et cet amour lui fait désirer de se » réunir à elles, et de leur servir comme de guide et de » sauvegarde. D'ailleurs, Dieu lui-même lui ordonne de se » rendre sur la terre, de s'y incorporer en quelque sorte avec » les hommes, quelles que soient leurs inclinations, leur » conviction, leurs opinions, et leur profession; d'y être » l'auxiliaire des gens de bien, d'y venger les opprimés, d'y » punir les méchants (1). »

Warburton, celui de tous les savants des derniers siècles qui a le plus profondément étudié les opinions des anciens sur la vie future, voyant les contradictions et les incertitudes de Platon à ce sujet, et ne pouvant se les expliquer, n'a pas

(1) Maxime de Tyr, *Dissert.* XV.

craint d'accuser formellement ce grand homme, et l'antiquité en général, de mensonge et d'hypocrisie. Suivant lui, Platon croyait, il est vrai, à la vie éternelle, mais il ne croyait pas au dogme moral des peines et des récompenses : « On ne doit pas confondre, dit-il (1), le sentiment des an- » ciens philosophes sur la nécessité du dogme des peines et » des récompenses d'une autre vie, avec leur sentiment sur » la vérité de ce dogme. Ce sont deux choses distinctes. Tous, » ou du moins ceux qui admettaient l'existence de la Divinité » et d'une Providence, ont cru ce dogme nécessaire ; ils l'ont » même enseigné avec soin, comme la base de la religion, » et, par conséquent, comme le soutien de la société. Au- » cun d'eux néanmoins, si l'on excepte Socrate, n'a cru » qu'il fût véritable. » Platon, et en général tous les anciens philosophes qui ont enseigné le dogme des peines et des récompenses, auraient donc, suivant Warburton, pensé comme pensait Polybe et les *politiques* du temps de Polybe, que « de pareils dogmes étaient nécessaires aux états, et que le » vulgaire avait besoin d'être conduit par la terreur des châ- » timents d'un autre monde (2). » Ils se seraient donc dirigés dans leurs écrits par ce principe, « qu'il est utile et même à

(1) *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique*, Dissert. VIII.

(2) « Il me semble, dit Polybe, que la superstition a été imaginée pour le bien » des États. Si l'on pouvait supposer une société civile entièrement composée » d'hommes sages, ce genre d'institution ne serait peut-être pas nécessaire. Mais » puisqu'en tout lieu la multitude est volage, capricieuse, sujette à des passions » et à des haines violentes et déraisonnables, il n'y a pas d'autre moyen de la re- » tenir dans l'ordre que par la terreur des châtiments futurs, et par l'appareil » pompeux qui accompagne ce genre de fiction. C'est pourquoi les anciens me » paraissent avoir agi avec beaucoup de jugement et de pénétration dans le choix » des idées qu'ils ont inspirées aux peuples concernant les Dieux et un état futur; » et le siècle présent montre beaucoup d'indiscrétion et un grand manque de » sens, lorsqu'il tâche d'effacer ces idées, qu'il encourage le peuple à les mépri- » ser, et qu'il lui ôte le frein de la crainte. » (*Histor.*, lib. VI, c. 54-55.)

» propos de tromper les hommes pour le bien public (1). »
De là, surtout pour les philosophes *législateurs*, c'est-à-dire pour ceux qui ne cultivaient pas seulement les sciences physiques et naturelles, mais aussi l'éthique et la politique, la nécessité, suivant Warburton, d'une double doctrine, l'une externe, publique, ou *exotérique*, l'autre interne, secrète, ou *ésotérique*. Or, relativement à la vie future, la doctrine ésotérique de Platon, comme de tous les autres philosophes de l'antiquité, à l'exception de Socrate, que Warburton veut bien ne pas regarder comme un *politique* et un imposteur, aurait été qu'il n'y a après la mort ni peine ni récompense. Et néanmoins Platon aurait cru fermement à là permanence et à l'immortalité de notre être. C'est que, suivant Warburton, ces deux dogmes sont absolument distincts, et n'ont point un rapport nécessaire l'un avec l'autre : « Pour » connaître, dit-il, quelle espèce d'immortalité Platon attri- » buait à l'âme, il ne faut que considérer la nature des ar- » guments qu'il emploie pour la prouver. Les arguments qui » lui sont particuliers, et pour lesquels il est si fameux, ne » sont que des arguments métaphysiques, tirés de la nature » et des qualités de l'âme, et qui, par conséquent, ne prou- » vent que sa permanence; et certainement il la croyait. » Mais il y a de la différence entre la permanence de l'âme, » pure et simple, et la permanence de l'âme accompagnée » de châtiments et de récompenses (2). »

Sur quoi se fonde ce paradoxe de Warburton? Sur les contradictions de Platon, qui, à moins de cette supposition,

(1) C'est une maxime que S. Augustin impute en effet à quelques anciens, et en particulier au fameux grand-pontife Scévola : « *Expedire existimat* (*Scævola*) » *falli in religione civitates.* » (De Civit. Dei, lib. IV, c. x.)

(2) Dissertation X.

lui ont paru complètement inexplicables. Mais, d'un autre côté, combien cette supposition même d'un mensonge concerté et suivi est inadmissible ! Et quand on l'admettrait, quand on se persuaderait que Platon, et en général tous les philosophes de l'antiquité, ont menti sciemment toutes les fois qu'ils ont prêché la religion aux hommes, ce qui serait faire à la nature humaine la plus grande injure qu'on lui puisse faire, serait-on pour cela plus avancé ? Cette subtile distinction entre la croyance à la permanence pure et simple de l'âme, et la croyance à la permanence de l'âme accompagnée de châtiments et de récompenses, est-elle soutenable ? Quoi ! vous admettez hautement que Platon croyait à l'immortalité de l'âme ; et lorsque, dans ses écrits, il unit indissolublement l'idée métaphysique à l'idée morale, vous soutenez qu'il ne croit qu'à la première, et qu'il ment à dessein sur la seconde ! Mais qu'entendait donc Platon, et que pouvez-vous vous-même entendre par une immortalité qui n'aurait pas de suite et de conséquence ? Une telle immortalité serait donc abandonnée au hasard. Car, dès que vous admettez que Platon croyait à l'immortalité, vous admettez au moins des effets consécutifs quelconques pour l'être ainsi immortel. Donc, ou ces effets consécutifs sont liés à l'existence antérieure de cet être, ou ils n'y sont liés en aucune façon et dépendent uniquement du hasard. Mais quoi ! Platon croyait-il que le monde était l'œuvre du hasard, et que le monde était gouverné par le hasard ! Ne croyait-il pas, au contraire, à un ordre nécessaire et en même temps divin ? Ses arguments en faveur de l'immortalité ne sont-ils pas pris dans une conception générale de ce genre ? Il part de l'être et de la nécessité de l'être, sans doute ; mais l'être, pour lui, c'est avant tout, Dieu, c'est-à-dire le Beau, le Bon, le Sage par

excellence, l'Être un et infiniment intelligent, infiniment bon, infiniment puissant. Platon aurait donc menti, non seulement sur ce chapitre des peines et des récompenses, mais sur tous les sujets et dans tous ses écrits !

Évidemment Warburton s'égare (1). Mais son erreur nous sert, et confirme admirablement tout ce que nous venons de dire sur Platon. Le savant évêque a bien compris que Platon avait une doctrine solide, sur laquelle il ne varie jamais : c'est l'idée de l'immortalité, non pas seulement de l'être en soi, c'est-à-dire de l'être en tant que sortant de Dieu, émanant de Dieu, et possédant, à ce titre, virtuellement l'infini, mais encore de l'être en tant que créature. Aussi est-il forcé d'accorder que Platon croyait fermement à l'éternité et à la permanence des âmes. Il a très bien vu aussi, d'un autre côté, que Platon hésitait et se contredisait sur les formes hypothétiques de la renaissance de ces âmes, et qu'il finissait par abandonner, comme un pur badinage, ce qu'il avait avancé dans des écrits antérieurs. Il a donc cru que ce philosophe n'avait pas plus de foi au principe même des peines et des récompenses qu'à ces hypothèses de lieux infernaux et célestes dont il avait quelquefois revêtu ce principe. Mais c'est là qu'est l'erreur de Warburton. Platon ne crut jamais fermement à ces paradis et à ces enfers dont il parlait d'après les traditions sacerdotales ou populaires, ce qui ne l'empê-

(1) Un des plus forts arguments de Warburton est que les livres où Platon parle des peines et des récompenses ont été rangés dans le genre *exotérique* par un ancien Platonicien nommé Albinus, dont il nous reste une espèce d'introduction aux Dialogues de Platon. Mais Warburton ne fait pas attention que, dans cette même liste de ceux des ouvrages de Platon qu'on prétend destinés au vulgaire, se trouve, avec la *République* et le *Phédon*, où Platon soutient l'opinion des enfers, l'*Epinomis*, où il l'abandonne. Rien, au reste, de plus incertain que le sens du passage d'Albinus. Diogène de Laerte (Vie de Platon) parle fort au long des diverses classifications que l'on faisait des ouvrages de Platon ; et dans tout ce qu'il dit, rien ne se rapporte à l'ésotérisme.

cha jamais néanmoins de croire, et très-fermement, au dogme des peines et des récompenses. Ce dogme fut toujours pour lui indissolublement lié à celui de la permanence des âmes. Mais, par les raisons que j'ai exposées, et qui se résument en celle-ci, que l'idéal du progrès et de la perfectibilité des créatures enDieu ne pouvait luire aux yeux de Platon comme il luit aujourd'hui aux nôtres, Platon dut nécessairement errer dans ses hypothèses sur le mode de réalisation de ce dogme des peines et des récompenses.

Ainsi les remarques de Warburton confirment les nôtres; et, après avoir lu et pesé ce que cet érudit a écrit sur Platon, nous n'en sommes que plus fondés à affirmer :

1° Que Platon n'a enseigné d'une façon certaine que le dogme de l'éternité et de la permanence des âmes, mais uni indissolublement au dogme des peines et des récompenses;

2° Que, quant au mode de la permanence de ces âmes après la mort, et au mode par conséquent des peines et des récompenses, le seul dogme constant que l'on rencontre dans ses écrits, et dont il n'ait jamais dévié, est celui même qui a été la base de ses démonstrations de notre immortalité, savoir, la persistance de l'homme dans l'humanité, ainsi que Virgile, le vrai poète de Platon, l'a exposé dans l'*Énéide*;

3° Que Platon n'a jamais embrassé que dubitativement toute autre hypothèse; et même qu'il s'est contredit et rétracté sur toute autre hypothèse.

Ces conclusions nous paraissent certaines.

CHAPITRE QUATRIÈME.

PREUVE PAR PYTHAGORE.

Puisque Platon a pu se laisser aller, par moments, à croire à la métempsychose de l'homme dans les animaux, il semble qu'on ne soit pas bien venu à prétendre que son maître Pythagore fut exempt de cette superstition. Quoi! dira-t-on, Platon était-il moins avancé que Pythagore? D'ailleurs, n'est-ce point une opinion bien accréditée que Pythagore enseignait la métempsychose! Son nom même n'est-il pas, pour ainsi dire, synonyme de cette doctrine! L'antiquité grecque et romaine ne l'en a-t-elle pas cru le père et l'inventeur! N'est-ce pas lui, du moins, qui l'a importé d'Orient! Enfin, ne la lui assigne-t-on pas, à différents titres, nommément et expressément, tandis qu'au contraire Platon échappe presque à l'accusation d'une erreur si grossière, parce qu'on attribue en quelque sorte les traces d'une pareille opinion dans ses écrits à des restes de préjugés pythagoriciens dont il n'avait pas su se guérir!

Ces raisons peuvent paraître plausibles, et pourtant c'est le contraire qui résulte de l'examen attentif des monuments

de l'antiquité. Pythagore a enseigné, il est vrai, la métempsychose, mais la métempsychose véritable, c'est-à-dire la renaissance de l'homme dans l'humanité; tandis que Platon, en voulant vulgariser la doctrine de son maître Pythagore, et de leurs maîtres communs les philosophes de l'Inde et de l'Égypte, a été conduit quelquefois à appeler à son aide la croyance *vulgaire* sur la métempsychose, ne trouvant pas, dans la croyance *philosophique* des Pythagoriciens à ce sujet, assez de ressources pour justifier aux yeux du vulgaire, et à ses propres yeux, le dogme moral des peines et des récompenses.

Gardons-nous bien de croire que Pythagore ait enseigné l'absurde naturalisme qu'on lui prête ordinairement; et ne croyons pas non plus, comme l'ont insinué, dans ces derniers temps, quelques historiens de la philosophie (1), que les principes de l'école pythagoricienne ne furent que de vagues commencements et comme une sorte de chaos qui attendait le génie de Platon pour se préciser et se formuler.

Pythagore, c'est la métaphysique, la science, et la politique de l'Inde et de l'Égypte. Or ne savons-nous pas aujourd'hui, par ce que nous avons commencé à connaître des monuments de l'Inde, comment le principe de l'*éternité des âmes* a donné lieu, en Orient, à l'idée de la *transmigration*, et comment l'idée de la transmigration a dégénéré en *métempsychose* indéterminée, confuse, et rétrograde?

De même donc que, dans les livres de l'Inde, à côté d'idées vraies et sublimes se placent d'absurdes superstitions, de même, dans l'importation de la philosophie et du

(1) Tennemann entre autres.

régime de vie des Orientaux, le vrai et le faux, la religion et la superstition, durent nécessairement se produire ensemble.

Il reste peu de monuments et de témoignages de l'ancien Pythagorisme; mais il en reste bien assez pour traiter de fable absurde l'idée que l'on donne ordinairement du système de Pythagore sur la métempsychose.

Quoi! un aussi grand philosophe, élevé à l'école des métaphysiciens de l'Orient, aurait cru que « les âmes erraient de » côté et d'autre dans l'air, et s'emparaient, sans distinction, » des premiers corps qu'elles rencontraient; qu'une âme, par » exemple, sortant du corps d'un homme, entrait dans le » corps d'un cheval, d'un loup, d'un âne, d'une souris, d'une » perdrix, d'un poisson, ou de quelque autre animal, comme » dans celui d'un homme, sans en faire aucune différence; » de même qu'une âme, sortant du corps de n'importe quel » animal, entrait indifféremment dans le corps d'un homme ou » dans celui d'une bête (1). » Il n'y a rien d'assez ridicule pour être comparé à cette opinion sur Pythagore, à moins que ce ne soit la conséquence qu'on en tire, que l'abstinence pythagoricienne n'avait pas d'autre origine: « C'est pourquoi, » dit encore Fénelon, Pythagore défendait expressément de » manger des animaux. Il croyait qu'on ne faisait pas un » moindre crime en tuant une mouche, un ciron, ou quel- » que autre petit insecte, qu'en tuant un homme, puisque » *c'étaient les mêmes âmes pour toutes les choses vi-* » *vantes* (2). »

Eh! non, précisément, Pythagore ne croyait pas que ce fussent les mêmes âmes pour toutes les choses vivantes, puis-

(1) Fénelon, *Philosophes de l'antiquité.*
(2) *Ibid.*

qu'il donnait de l'âme de l'homme une formule qu'il déclarait ne pas convenir aux animaux.

Comment croire que les anciens Pythagoriciens qui connaissaient la vraie formule de l'âme humaine, et qui, j'ose le dire, la connaissaient mieux que Platon, lequel l'apprit d'eux, mais ne la possédait qu'imparfaitement, se soient jamais imaginé que l'être qui réalisait en lui la triade et la tétrade divine pût redevenir animal ou plante !

Je dis que les anciens Pythagoriciens connaissaient de l'homme une formule psychologique qui rendait presque impossible qu'ils crussent à la métempsychose de l'homme dans les animaux.

« Pythagore, dit Diogène de Laërte, distingue dans l'âme » humaine trois parties, la *raison*, le *sentiment*, la *sensi-* » *bilité* (1). » — « Le ternaire, dit Macrobe parlant de la théo- » rie pythagoricienne des nombres, est la formule de l'âme » complète ou absolue en ses trois parties, dont la première » est la *raison*, la seconde le *sentiment*, la troisième l'*appé-* » *tit sensible* (2). »

Diogène de Laërte ajoute : « Pythagore enseigne que le » sentiment et la sensibilité appartiennent aussi aux autres » animaux, mais que la raison ne se trouve que dans l'hom- » me (3). » Ensuite, après avoir dit que Pythagore retrouvait dans le corps humain le symbole de cette trinité de l'âme hu-

(1) Τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν διαιρεῖσθαι τριχῆ, εἴς τε νοῦν, καὶ φρένας, καὶ θυμόν. (Vie de Pythagore.)

(2) « Ternarius assignat animam tribus suis partibus absolutam : quarum pri- » ma est *ratio*, quam λογιστικὸν appellant; secunda *animositas*, quam θυμικὸν » vocant; tertia *cupiditas*, quæ ἐπιθυμητικὸν nuncupatur. » (*Somn. Scipion*, lib. I, cap. VI.) — Voy. *Réfutation de l'Éclectisme.*

(3) Νοῦν μὲν οὖν καὶ θυμὸν εἶναι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις· φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ.

maine, et qu'il localisait, sans les diviser, ces trois principes de l'âme, l'intelligence dans la tête ou dans le cerveau, infiniment plus développé dans l'homme que dans les animaux, le sentiment dans le cœur, et la sensibilité dans les organes des sens, il ajoute encore que « suivant Pythagore, » de ces trois parties, celle qui consiste dans la connaissance » est immortelle, à l'exclusion des deux autres qui sont pé» rissables (1). »

Que ce dernier texte, si positif ait besoin d'explication, je le veux bien. Mais je demande s'il est possible, avec une telle psychologie, de tomber dans l'erreur de la métempsychose, telle qu'on l'attribue à Pythagore !

Pythagore, comme Hermès, comme Moïse, voyait dans l'homme une image de Dieu. La Bible ne dit-elle pas que Dieu créa l'homme *à son image ?* Pour les Pythagoriciens, l'homme était un abrégé et un miroir de la Divinité. Dieu est l'être infiniment sage, infiniment bon, infiniment puissant. L'homme est créé par Dieu, est de Dieu, est Dieu au fini. Tandis donc que Dieu est connaissance infinie, sagesse infinie, intelligence infinie, l'homme est simplement connaissance. Tandis que Dieu est amour infini, sentiment infini, bonté infinie, l'homme est simplement sentiment. Tandis que Dieu est puissance infinie, activité infinie, espace et temps infini, l'homme est simplement sensation. Dieu n'est pas seulement intelligence infinie, bonté infinie, puissance infinie, il est tout cela ensemble et indivisiblement. L'homme n'est pas seulement connaissance, sentiment, sensation, il est tout cela ensemble et indivisiblement. Mais tandis que ces trois attributs de Dieu, étant tous les trois

(1) Καὶ τὸ μὲν φρόνιμον ἀθάνατον· τὰ δὲ λοιπὰ θνητά.

infinis, sont parfaitement égaux et harmoniques en Dieu, l'homme ne possédant les attributs correspondants que finis, ne les possède pas égaux et harmoniques. Il les possède inégalement et inharmoniquement, quoiqu'il tende à l'unité. Son bien est dans la plus grande unité possible de ces éléments associés mais contrastants de son être; son mal est dans la séparation par inégalité et disproportion de ces mêmes éléments. Dieu est donc parfaitement *un*, tandis que l'homme, à cause de la prédominance constante ou alternative de tel ou tel des attributs qui le constituent, n'est pas parfaitement *un*, mais est au contraire *divers*, et sent son être dans un combat perpétuel et dans une sorte de constante anarchie. Dieu étant à la fois un, d'une part, et, d'autre part, infiniment sage, infiniment bon, infiniment puissant, son vrai nom, dans la théorie symbolique des nombres, est exprimé par le nombre *quatre*. De là le *Tétragrammaton* des Hébreux, nom ineffable de la Divinité, tout rempli d'une vertu secrète, et qu'il était défendu de prononcer. Le *Tétragrammaton* des Hébreux, est la *Tétractys*, la tétrade, le quaternaire des Pythagoriciens, nom saint et sacré dans l'école de Pythagore, expression symbolique de la triplicité et de l'unité de l'Être universel, ou de Dieu, qui a marqué du même cachet, c'est-à-dire du cachet même de la Divinité, mais d'une manière finie, l'âme de l'homme. Aussi Lysis, ou plutôt Pythagore lui-même (puisque les *Vers doré*, bien qu'écrits par Lysis, remontent à l'époque de Pythagore), après avoir donné *au disciple* des conseils détaillés pour soigner à la fois la santé de son intelligence, de son cœur, et de son corps, et pour arriver le plus possible à l'*unité* harmonique de ces trois principes de la nature humaine, ajoute : «Suis mes conseils, et *tu seras heureux*. J'en jure

» par Celui qui a donné à notre âme la tétrade, source de
» l'éternelle nature :

» Ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρα ψυχᾶ παραδόντα τετρακτὺν,
» Παγὰν ἀενάου φύσεως (1). »

Je le répète, était-il possible, avec une telle psychologie et une telle théologie, de tomber dans l'erreur de la métempsychose, telle qu'on l'attribue à Pythagore!

Mais, dira-t-on, Platon y est bien tombé quelquefois, et il avait pourtant connaissance de la même doctrine.

Je réponds d'abord que Platon, comme je l'ai prouvé, n'est tombé dans cette faute qu'accidentellement. J'ajoute qu'il a montré, par ses erreurs sur d'autres sujets (2), qu'il ne possédait qu'imparfaitement la formule pythagoricienne de l'homme et la formule pythagoricienne de Dieu. Enfin je dis qu'il était entraîné presque fatalement à l'erreur de la métempsychose indéterminée et rétrograde, par le rôle qu'il avait pris de vulgariser le Pythagorisme.

Il est facile de se rendre compte de la différence de situation entre Platon et Pythagore.

Platon, avant de se faire disciple des Pythagoriciens, avait été huit ans disciple de Socrate. Or, Socrate, c'était la morale et la politique plus que la science et la métaphysique. Le dogme moral des peines et des récompenses dut donc prendre, aux yeux de Platon, une importance de premier ordre. Mais bientôt, à l'école des Orientaux et des Pythagoriciens, Platon fondit dans son esprit ce dogme avec celui de l'éternité des âmes. Qu'en résulta-t-il? c'est qu'il se

(1) Τὰ τῶν Πυθαγορείων Ἔπη τὰ χρυσᾶ, sub fin.
(2) Dans la *République*. Voy. *De l'Égalité*, première partie.

vit forcé de donner au dogme Pythagoricien une expression ou une forme adéquate aux tendances socratiques, c'est-à-dire d'exposer l'éternité des âmes de telle sorte qu'on y vît clairement le dogme des peines et des récompenses mis en action et parfaitement réalisé. Or, ici revenait toujours la difficulté d'expliquer, avec un genre humain improgressif, la Providence et la justice divine.

Pythagore ne s'était pas trouvé dans le même cas que Platon. Car, à l'exemple des prêtres d'Égypte, il avait tenu sa doctrine secrète, et renfermée dans sa secte, divisée elle-même en plusieurs ordres d'initiés. Or, avec des disciples appliqués avant tout à la vertu et à la science, quelle nécessité de justifier la doctrine métaphysique de la transmigration de la vie par des prescriptions pénales du genre de celles que Platon était obligé d'employer, lui qui s'adressait à des esprits aveugles et dominés par toutes les passions, à la foule, en un mot, soit des oppresseurs de la terre, soit des opprimés?

Platon fut donc, sur ce point, par le fait même de sa mission de disciple à la fois de Socrate et de Pythagore, et de vulgarisateur du Pythagorisme, précisément dans la même infériorité relative avec son maître Pythagore qu'avec son propre disciple Virgile. Nous avons vu, en effet, que Virgile, n'étant point tenu, comme poète, à une parfaite rigueur dans les conséquences d'une idée, avait pu s'arrêter et se borner à l'idée vraie de la métempsychose ou de la renaissance, tandis que Platon, obligé, comme moraliste et politique, de suivre la chaîne complète de ses raisonnements, n'avait pas toujours pu se tenir à la vérité pure. De même, Pythagore, n'ayant pas affaire à la foule, put enseigner la transmigration des âmes sans enseigner pour cela des

erreurs sur cette transmigration. Il avait, lui, l'ésotérisme, l'école secrète, la secte religieuse et politique, une sorte de caste supérieure, élevée par l'initiation à l'intelligence, et ayant pour mission de moraliser, d'enseigner et de gouverner le vulgaire. Vainement les historiens cherchent dans Platon cette distinction des deux doctrines. Cette distinction n'a plus ou presque plus de sens pour Platon, dont le rôle fut celui de vulgarisateur. Les historiens s'embrouillent lorsqu'ils veulent, sur quelques notions obscures et contradictoires laissées par les anciens, séparer, dans les ouvrages de Platon, ce qui était écrit pour l'école et ce qui était écrit pour le public. L'ésotérisme et l'exotérisme chez Platon, s'il y en eut, se réduisirent à la forme, c'est-à-dire à une manière plus ou moins savante ou populaire de traiter les mêmes sujets et d'exposer les mêmes idées (1). Mais Pythagore, au sein de son collége de prêtres ou d'initiés, pouvait enseigner la vérité dans l'école, et laisser bien des superstitions régner dans le peuple et germer à l'ombre même de sa doctrine secrète. « Les Égyptiens, dit Clément d'Alexandrie, » ne révèlent point leurs mystères indistinctement à toutes » sortes de personnes; ils n'exposent point aux profanes » leurs vérités sacrées. Ils ne les confient qu'à ceux qui doi» vent succéder à l'administration de l'État, et à un certain » nombre de leurs prêtres les plus recommandables par leur » éducation, leur science, et leurs qualités (2). » Pythagore était un vrai prêtre d'Égypte; il n'avait pas renversé mais au contraire transplanté dans la Grande-Grèce ces difficultés d'initiation que lui avaient fait subir à lui-même, avec tant

(1) Voy. Diogène de Laerte, Vie de Platon.
(2) *Stromat.*, lib. V.

de rigueur, les colléges de Thèbes et d'Héliopolis (1). Le dernier but de son institut était le gouvernement des peuples. De toutes les sciences, celle du gouvernement était la dernière dont il instruisait ses disciples les plus intimes; et « ce » n'était, dit Varron, qu'après qu'ils étaient devenus savants, » sages, et heureux. » La *doctrine secrète* de Pythagore était, dans l'antiquité, une phrase proverbiale. On attribuait aux Pythagoriciens cette maxime que « tout ce qui regarde les » Dieux ne doit pas être révélé à tous. » Soit donc par politique, soit uniquement par sagesse et par la difficulté de transmettre la vérité, au point où il la possédait, à des esprits grossiers séduits par leurs sens et peu disposés à comprendre les choses invisibles, Pythagore put réserver la science pour son école, et n'enseigner dans son école que l'idée philosophique. Car la science, distribuée à des initiés qui trouvaient dans cette science même et dans la vertu, considérées en soi, la plus grande des récompenses, dans la privation de la science et de la vertu la plus grande des peines et des privations, n'avait nul besoin de ce cortége de peines et de récompenses sensibles qui seules pouvaient impressionner les esprits vulgaires.

Je n'invente pas cette explication. Elle résulte manifestement d'un monument certain du Pythagorisme. Timée de Locres, un des plus anciens disciples de l'école de Pythagore, et que Platon a célébré (2), nous a laissé un petit traité de *l'Ame du monde* (3), écrit en dialecte dorique, et qui a donné à Platon l'idée de son *Timée*. Or on y trouve la

(1) Porphyr., *De Vita Pythag.;* Strabo, *Geogr.*, lib. XVII; Origen., *in Ep. ad Rom.*, c. III.

(2) « Quand Platon enseigne des dogmes, il fait parler Socrate ou Timée. » (*Diogène de Laerte*, Vie de Platon.)

(3) Conservé parmi les œuvres de Platon.

preuve la plus évidente que la métempsychose de l'école de Pythagore n'était pas ce que l'on suppose ordinairement. Timée, après avoir montré que la morale conduit au bonheur un esprit naturellement bien fait, en lui révélant les effets directs du juste et de l'injuste sur nous-mêmes, ajoute qu'il y a des esprits moins raisonnables, qui ne peuvent être contenus que par la crainte des lois ou par les terreurs de la religion : « C'est pour ceux-ci, dit-il, qu'il a fallu faire » usage de la crainte des châtiments, soit de ceux qu'infligent » les lois civiles, soit de ceux que la religion évoque sur les » coupables du haut du ciel et du fond des enfers : châti- » ments sans fin, réservés aux ombres des malheureux, » tourments dont la tradition a perpétué l'idée, afin de pu- » rifier les esprits des vices qui les souillent, et la terre du » crime. » Et, continuant, Timée assimile à ces fables de lieux infernaux la métempsychose, telle qu'elle était adoptée par le vulgaire : « Ainsi, dit-il, que l'on guérit quelquefois » le corps par des remèdes nuisibles, lorsque des remèdes » innocents ne peuvent produire aucun effet, de même on » retient les esprits par des fictions, lorsqu'on ne peut les » persuader par la vérité. C'est pourquoi il a été nécessaire » d'inspirer aux peuples la crainte des tourments extrinsè- » ques à l'âme : que l'âme, par exemple, change de demeure ; » que celle d'un lâche passe ignominieusement dans le corps » d'une femme ; que celle d'un meurtrier est emprisonnée » dans la fourrure d'une bête sauvage ; que celle d'une per- » sonne lascive est condamnée à animer un sanglier ou une » truie ; que les hommes vains ou inconstants sont changés » en oiseaux, et les paresseux et les ignorants en poissons. » La dispensation de ces châtiments est commise à Némésis » la vengeresse, conjointement avec les Furies, qui sont

» chargées de l'inspection des actions humaines, et aux-
» quelles le Souverain Seigneur de toutes choses a commis
» en partie le gouvernement du monde (1). »

Ce témoignage de Timée est précis. Prétendrait-on le rejeter, et dire, comme Tennemann, je crois, l'a dit dans ces derniers temps, que le traité de l'*Ame du monde*, loin d'être l'original sur lequel Platon a travaillé, pourrait bien n'être qu'un abrégé du *Timée* même de Platon? C'est d'abord une pure hypothèse, contraire à l'opinion de tous les savants jusqu'à nos jours. Mais pourquoi cette hypothèse, sinon parce que ceux qui la font ne savent comment concilier avec ce témoignage de Timée la réputation de Pythagore d'avoir enseigné la métempsychose?

Mais quoi! est-il donc si difficile de concilier ces choses? Pythagore a enseigné la métempsychose; et le Pythagorisme, si l'on veut, a été la doctrine même de la métempsychose. Mais il y a la métempsychose vraie, et la métempsychose fausse et absurde. Les Pythagoriciens ont cru à la première, et ont laissé la seconde au peuple.

«Le dogme de la métempsychose, dit un historien de la
» philosophie, souffrit, dans le cours des âges, trois espèces
» de révolutions. En premier lieu, les Orientaux et la plu-
» part des Grecs croyaient que les âmes séjournaient tour
» à tour dans les corps des différents animaux, passaient
» des plus nobles aux plus vils, des plus raisonnables aux
» plus stupides; et cela suivant les vertus qu'elles avaient
» pratiquées, ou les vices dont elles s'étaient souillées, pen-
» dant le cours de chaque vie. Secondement, plusieurs dis-
» ciples de Pythagore et de Platon allèrent jusqu'à dire que

(1) *De Anima Mundi*, sub fin.

» la même âme, pour surcroît de peine, pouvait encore
» s'ensevelir dans une plante ou dans un arbre, persuadés
» que tout ce qui végète a du sentiment, et participe de l'In-
» telligence Universelle. Enfin, quand le Christianisme pa-
» rut, et changea la face du monde, en découvrant les folles
» impiétés qui y régnaient, les Celse, les Crescent, les Por-
» phyre, eurent honte de la manière dont la métempsychose
» avait été proposée jusqu'à eux, et ils convinrent que *les*
» *âmes ne sortaient du corps d'un homme que pour entrer*
» *dans celui d'un autre homme.* Par là, disaient-ils, on
» suit exactement le fil de la nature, où tout se fait par des
» passages doux, liés, homogènes, et non par des passages
» brusques et violents (1). »

Mais c'est précisément ce troisième système, attribué par l'auteur que je viens de citer aux néo-pythagoriciens, qui était le fond et la doctrine secrète de l'ancien Pythagorisme. Il n'y a pas là trois systèmes successifs produits par le cours des âges. Il y a la métempsychose fausse et populaire, et la métempsychose des sages, des Pythagore et des Timée, comme des Celse, des Crescent, des Porphyre.

Les savants qui ont étudié un peu sérieusement le Pythagorisme ont été presque unanimes pour repousser l'idée que Pythagore ait enseigné le système de métempsychose qu'on lui attribue. Seulement, n'ayant pas saisi la distinction, fort simple et fort naturelle, que nous venons de faire, ils sont restés très embarrassés d'expliquer en quoi consistait précisément la métempsychose des Pythagoriciens.

Dacier, dans sa *Vie de Pythagore*, dit que toute l'antiquité s'est trompée en croyant que ce philosophe admettait

(1) *Histoire critique de la Philosophie*, par Deslandes, tom. II.

le dogme de la métempsychose; et il en donne pour preuve le passage de Timée que nous avons cité. Un autre savant de la même époque, Le Clerc, entreprit de réfuter le paradoxe de Dacier, et allégua une multitude de raisons et d'autorités qui prouvent incontestablement que Pythagore enseignait la métempsychose (1). Ces deux érudits ont également tort et raison. Leur erreur provient de ce qu'ils n'ont pas fait attention aux deux différentes espèces de métempsychose.

Warburton, à son tour, voulut résoudre le problème, en expliquant Pythagore à peu près comme il avait expliqué Platon. Suivant lui, de même que Platon aurait enseigné, par politique seulement et sans y croire, le dogme des peines et des récompenses, ne croyant réellement qu'à la permanence pure et simple de l'âme et à sa résorption dans l'Ame Universelle, de même Pythagore aurait, par politique, laissé croire ou fait croire au vulgaire la métempsychose accompagnée de peines et de récompenses, ne croyant pour sa part et n'enseignant à ses disciples que la métempsychose pure et simple, c'est-à-dire sans accompagnement de peines et de récompenses. « Pythagore, dit-il, prit originairement » l'idée de la métempsychose en Égypte; mais il se l'appro- » pria d'une manière toute particulière, en lui donnant une » modification différente. L'ancienne idée lui servit de base » pour en former une nouvelle; savoir, que la transmigra- » tion des âmes était, non une dispensation morale, mais » une révolution physique et nécessaire, ou naturelle et » fatale, sans aucun rapport aux vices ou aux vertus des » hommes, et nullement destinée à les punir des crimes » qu'ils auraient commis en ce monde. Il y a donc deux

(1) *Bibliothèque choisie*, tom. X.

» idées entièrement différentes de la métempsychose : l'une
» ancienne, morale, et populaire, inséparable d'un état fu-
» tur où l'on suppose des peines et des récompenses ; l'autre
» nouvelle, naturelle, et nécessaire, incompatible avec l'i-
» dée d'un pareil état. Cette dernière est entièrement de
» l'invention de Pythagore : c'est celle qu'il enseignait en
» secret à ses disciples. Il enseignait l'autre extérieurement ;
» la regardant comme une de ces notions qu'il est convena-
» ble d'entretenir et de répandre, non à cause de leur vérité,
» mais uniquement à cause de leur utilité. Cela joint à sa
» réputation, à la vénération profonde de ses disciples pour
» lui, et à ce qu'il était réellement l'auteur de l'idée de la
» métempsychose dans le sens naturel et fatal, l'a fait re-
» garder comme auteur de toute métempsychose, même de
» la métempsychose prise dans le sens moral et populaire,
» quoique cette idée soit certainement beaucoup plus an-
» cienne que lui (1). » On sent aisément tout le faible et tout le faux de cette explication. Il n'y a rien là de solide que la distinction de la doctrine réservée aux initiés, et cachée soigneusement au vulgaire, distinction qui est vraie pour Pythagore, et qui ne l'est pas pour Platon. Mais que la doctrine secrète des Pythagoriciens se réduisît à croire à une sorte de physicisme, par lequel l'âme, sans conséquence avec la moralité de la vie, aurait passé de corps en corps, voilà qui est radicalement absurde. Warburton peut bien, jusqu'à un certain point, se tirer par là du passage de Timée ; mais on lui alléguerait une foule d'autres monuments certains qui prouvent incontestablement la haute moralité religieuse du Pythagorisme. D'ailleurs, comment

(1) *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique*, Dissert. IX.

croire qu'un métaphysicien profond comme Pythagore se fût amusé à dépouiller le système oriental de sa partie métaphysique, pour le réduire à une pareille physique! Puis, en définitive, il en résulterait que Pythagore et Timée auraient cru précisément à ces transformations dont se rit Timée, et, qui plus est, y auraient cru indépendamment des idées morales qui en faisaient le prestige. Il est impossible d'errer plus étrangement sur la sainte religion de Pythagore, comme l'appelait l'antiquité.

Dans ces derniers temps, un homme d'un esprit pénétrant et d'une immense érudition, Fabre d'Olivet, le théosophe, pour lui donner le nom qu'il aimait à prendre, a cherché, par une autre route, à expliquer la véritable opinion de Pythagore sur la métempsychose. Il s'indignait que l'on prêtât à ce grand homme une doctrine aussi méprisable et aussi puérile que la métempsychose de l'homme dans les animaux et les plantes. « Le dogme de la transmigration des âmes, » disait-il, reçu par tous les peuples et expliqué dans les » mystères antiques, a été absolument défiguré dans ce que » les modernes ont appelé métempsychose (1). » Il est malheureux que Fabre d'Olivet n'ait pu accomplir la promesse qu'il avait faite d'exposer complètement son sentiment sur cette question. Mais son idée néanmoins me semble bien accusée dans ce passage de son Commentaire sur les *Vers dorés* : « Pythagore considérait l'homme comme tenant le » milieu entre les choses intellectuelles et les choses sensibles, » le dernier des êtres supérieurs et le premier des inférieurs; » libre de se mouvoir soit vers le haut, soit vers le bas, au » moyen de ses passions qui réduisent en *acte* le mouvement

(1) *Les Vers dorés de Pythagore expliqués*, Examen XXXII.

» ascendant ou descendant que sa volonté possède en *puis-*
» *sance;* tantôt s'unissant aux immortels, et, par son retour
» à la vertu, recouvrant le sort qui lui est propre; et tantôt
» se replongeant dans les espèces mortelles, et, par la trans-
» gression des lois divines, se trouvant déchu de sa dignité.
» Cette opinion, qui avait été celle de tous les sages qui ont
» précédé Pythagore, a été celle de tous les sages qui l'ont
» suivi, même de ceux d'entre les théosophes chrétiens que
» leurs préjugés religieux éloignaient le plus de sa doctrine.
» Je ne m'arrêterai pas à donner des preuves de son anti-
» quité; elles se trouvent partout, et seraient superflues.
» Thomas Burnet, en ayant vainement cherché l'origine sans
» pouvoir la découvrir, a fini par dire qu'il fallait qu'elle fût
» descendue du Ciel. Il est certain qu'on peut difficilement
» expliquer comment un homme sans érudition comme
» Bœhme, n'ayant reçu cette opinion de personne, a pu
» l'exposer aussi clairement. *Lorsqu'on vit l'homme exister,*
» dit ce théosophe, *on put dire : Ici toute l'Éternité est*
» *manifestée dans une image. L'habitation de cet être est*
» *un point mitoyen entre le ciel et l'enfer, l'amour et la*
» *colère. Celle des choses à laquelle il s'attache devient son*
» *espèce. S'il penche vers la nature céleste, il prend une*
» *forme céleste; et la figure humaine devient infernale,*
» *s'il penche vers l'enfer. Car tel est l'esprit, tel est aussi*
» *le corps. En quelque volonté que l'esprit s'élance, il fi-*
» *gure son corps avec une semblable forme et une semblable*
» *source.* C'est sur ce principe, que l'on retrouve partout
» diversement exprimé, que se fondait le dogme de la trans-
» migration des âmes (1). »

(1) *Les Vers dorés de Pythagore expliqués*, Examen XXXII.

Ces pensées ont une profondeur vraie, et me rappellent une très-belle réflexion de Boëce, qui peut servir encore à les élucider; c'est dans sa *Consolation de la Philosophie* (1). Après avoir montré l'identité du *bien* et du *bon*, qui ne sont que des aspects différents de l'*être*, lequel de sa nature est *un*, Boëce ajoute : « De cette façon tout ce qui s'éloigne du » bien s'éloigne de l'être, et en partie cesse d'être; d'où il » résulte que les méchants cessent d'être ce qu'ils étaient. » Seulement la forme du corps humain qu'ils conservent » atteste encore qu'ils ont été hommes. En se tournant vers » la dépravation et la méchanceté, ils ont perdu réellement » la nature humaine. Mais de même que la vertu peut nous » élever à un type supérieur et nous mettre au-dessus de » l'homme, de même aussi réciproquement ceux que le vice » a fait descendre de la nature de l'homme, le vice aussi les » rend nécessairement inférieurs à l'homme. Il arrive donc » que cet être que vous voyez transformé par le vice n'est » réellement plus un homme à vos yeux. Ce ravisseur qui » se jette avec avidité sur les richesses et le bien d'autrui, » vous le comparez à un loup. Ce querelleur plein d'impu- » dence, qui ne vit que pour la haine et la dispute, res- » semble fort à un chien. Le traître qui tend dans l'ombre » ses embûches, et qui se réjouit d'avoir surpris sa proie, » ne diriez-vous pas un renard? Celui qui ne sait jamais » dominer sa colère semble un lion qui mugit. Le poltron » qui tremble devant son ombre rappelle la nature du cerf. » La vie perdue dans la torpeur et la stupidité nous rap- » proche de l'âne. Quelle différence y a-t-il entre l'homme » léger qui ne s'attache à rien et vit dans une perpétuelle in-

(1) Lib. IV, pros. III.

» constance, et un oiseau? Croupir dans la fange de pas-
» sions immondes, n'est-ce pas se ravaler à la volupté des
» pourceaux? Ainsi, en définitive, quiconque, abandonnant
» la vertu, cesse par là d'être homme, ne pouvant certes
» par là passer à la nature divine, se change par là même
» en bête. »

Boëce, Jacob Bœhme, Fabre d'Olivet, ont raison : voilà bien, d'une certaine façon, le mode de transformation qui s'opère en nous par la direction que nous donnons à notre nature. Semblables à ces malheureux que l'on appelait Lycanthropes, et qui se croyaient changés en animaux sans perdre pour cela la forme humaine, nous changeons réellement la nature humaine en nous, au point de ressembler aux êtres inférieurs, aux animaux, quand nous suivons aveuglément nos vices et nos passions. L'âme trouve dans le vice des tourments intrinsèques, qui sont pour ainsi dire des métamorphoses. Et même, ainsi que dit Bœhme, la manifestation de notre être, ou notre corps, se moule sur le modèle de notre être; et, par le fait de l'harmonie des êtres et des formes, nous nous transformons, même physiquement, en êtres inférieurs, quand nous inclinons vers le mal, de même que nous créons avec nous-mêmes des types nouveaux dans le monde, et des représentations supérieures de l'idéal divin, quand nous nous élevons au bien. Cette idée me paraît solide et incontestable.

Mais ce n'est pas là, certes, toute la question. L'opinion pythagoricienne sur la métempsychose n'est pas expliquée par là. Le problème de ce qui succède à la mort revient toujours. Fabre d'Olivet pouvait-il croire sérieusement que Pythagore et tous les anciens sages n'avaient entendu par la transmigration des âmes que cette influence *actuelle* du bien

et du mal sur l'âme? En ce cas la fable des compagnons d'Ulysse changés par Circé en pourceaux, et le symbole que cette fable renferme, seraient toute la philosophie de Pythagore et des anciens sages sur ce point. Certes, ce n'était pas là toute la pensée de Fabre d'Olivet. Mais je serais tenté de croire que ce mystique remarquable, entraîné par ses tendances à la théurgie et à toute la partie fausse de la magie, a bien pu se faire illusion sur la portée de son explication, et la regarder comme suffisante et complète, ne voulant pas d'ailleurs lui donner le développement, étrange pour presque tous les lecteurs, qu'elle pouvait avoir dans sa pensée. Voici pourquoi. Pénétré de l'idée que nous créons nous-mêmes les formes et le monde, et que nous pouvons les créer *isolément et instantanément*, idée qui a égaré tant d'esprits, il a pu croire qu'au-delà de cette porte qu'il ouvrait, se plaçaient immédiatement la théurgie et les sciences occultes. Ce qui me le ferait penser, c'est ce qu'il ajoute, en déclarant qu'il n'a rien de plus à dire pour le moment : « Je tâcherai plus » tard, dit-il, d'exposer mon sentiment sur ce mystère, en » traitant de la théurgie et des autres sciences occultes, aux- » quelles il se lie (1). » Mais vraiment au point de vue philosophique où nous sommes, nous ne pouvons nous contenter de son explication ; et celle qu'il aurait pu enter dessus, par la théurgie, le pouvoir magique, les fascinations, les extases, les hallucinations de tout genre, et tout le prestige des sciences occultes, ne nous aurait pas satisfait davantage.

Nous acceptons, mais *philosophiquement*, sa pensée ; et nous allons au delà, en la poussant à sa dernière conséquence. Nous reconnaissons cette modification du bien et du

(1) *Vers dorés*, Examen XXXII.

mal sur l'âme; mais nous soutenons que cette modification a une suite *après la mort*, et que la métempsychose pythagoricienne avait pour but d'admettre et d'expliquer cette suite après la mort.

Donc Fabre d'Olivet n'a exprimé là que la moitié de sa pensée, ou bien sa pensée n'est que la moitié de la vérité. Évidemment pour achever *philosophiquement* la pensée de Fabre d'Olivet, il faudrait dire que — de même que, dans notre vie présente, tel ou tel vice nous transforme, d'une façon idéale, en tel ou tel animal, sans que nous cessions pour cela d'être hommes, et sans que nous prenions la forme de cet animal, de même cette modification actuelle en nous, ou cette transformation de nous-même, amènera, par une conséquence nécessaire, une métempsychose adéquate dans une autre vie après la mort, sans que nous cessions pour cela d'être hommes dans cette autre vie, et d'appartenir à l'humanité, en d'autres termes sans que nous prenions en aucune façon la forme spécifique de l'animal dont l'idée répond à ce vice de notre nature et à cette chute de notre âme dans notre vie présente.

Ainsi, de toute façon (pourvu qu'on ne s'égare pas dans les illusions des prétendues sciences occultes), on est conduit, par cette voie d'explication, à conclure comme nous, et à admettre que la renaissance de l'homme dans l'humanité était le vrai dogme des Pythagoriciens.

En résumé, Pythagore est incontestablement le père, pour notre Occident, de l'idée de perpétuité de l'être, de persistance et d'éternité de la vie, et en même temps de l'idée de mutabilité de la forme, ou de changement dans les manifestations de la vie. Il y a, en effet, ces deux idées dans la notion vague, et cependant certaine, qu'exprime le mot

de *métempsychose*. La métempsychose est donc bien le dogme sacré de Pythagore. Mais ceux qui ont considéré, en différents siècles, cette grande figure voilée qu'on nomme Pythagore, se sont souvent trompés, en ne lisant sur cette figure que l'une ou l'autre de ces idées, ou, ce qui est encore la même erreur, en les lisant l'une après l'autre, et en ne les unissant pas indivisiblement.

L'idée de persistance et d'éternité de la vie, jointe à l'idée de changement de la forme, peut conduire et a véritablement conduit l'humanité, par une voie providentielle, à la Doctrine moderne de la perfectibilité.

J'entends qu'on m'interrompt là. Vous reprenez les choses de bien haut, me dit-on; convenez au moins qu'il a fallu à l'humanité plus de vingt siècles pour faire le chemin que vous dites, pour passer de l'idée de Pythagore à celle de Leibnitz et de Saint-Simon. Je réponds à cela : Qu'importe ! Le lien que j'aperçois entre cette doctrine si antique et cette autre doctrine si moderne n'en est pas moins certain et évident.

Je suis un être éternel, mais les formes de mon être sont muables. Donc je puis être perfectible.

Le monde est éternel, mais les formes du monde ont changé, changent, et changeront. Donc le progrès peut entrer dans le monde.

Dans ce raisonnement sur l'homme et sur le monde, sur le *moi* et sur le *non-moi*, qui pose les prémisses? Pythagore. Et qui conclut? Leibnitz ou Saint-Simon. Qu'importent les vingt-quatre siècles de distance !

Donc la *mutabilité*, fond du système pythagoricien, renferme implicitement ce que nous appelons aujourd'hui *progrès*.

Mais cette idée de *mutabilité*, de changement, et implicitement de *progrès*, avait deux faces, et conduisait à deux conclusions. Ou bien l'on pouvait comprendre la *mutabilité* comme un progrès régulier, harmonique, divin; et de là une *théodicée* raisonnable et morale. Ou bien on pouvait l'entendre comme un changement incessant et désordonné; et de là un *fatalisme*, plutôt qu'une théodicée.

On n'a guère entendu jusqu'ici la mutabilité des formes dont parlait Pythagore que dans ce dernier sens, qui est le mauvais; et de là sont sortis les préjugés, favorables aux yeux des uns, défavorables aux yeux des autres, qui règnent sur Pythagore. Les uns invoquent avec honneur le dogme Pythagoricien de la métempsychose, à l'appui d'une doctrine de hasard et de fatalisme. Tout change, disent-ils, dans la nature, tout se transforme, tout se métamorphose : Pythagore l'avait bien vu. Il faut répondre à ces physiciens fatalistes : Sans doute Pythagore avait bien vu que tout change; mais il avait bien vu aussi que tout change suivant une théodicée régulière, normale, et divine. Les autres, ne comprenant pas comment cette mutabilité de la forme peut être le moyen même de la persistance de l'être dans son aspiration infinie, repoussent avec une espèce de dégoût et d'horreur le dogme de la métempsychose; et, s'accordant en cela avec les premiers, ils imaginent que parce que Pythagore a enseigné la mutabilité des formes, il a enseigné une mutabilité quelconque, sans raison, sans loi, sans ordre; et ils arrivent, comme les premiers, mais dans un esprit contraire, à ne voir dans le dogme de la métempsychose qu'une sorte de grossier naturalisme.

Pythagore se trouve ainsi le philosophe de l'antiquité le plus difficile à comprendre, et il ne sera réellement compris

que lorsque la doctrine de la perfectibilité, dont sa propre Doctrine de persistance et de mutabilité est un germe et comme une prophétie, aura pris les développements nécessaires.

Jusque là on doit naturellement incliner à ne saisir de son idée que ce qui concerne la forme, c'est-à-dire l'idée de la *mutabilité*, et, par conséquent, à ne saisir de sa philosophie que la forme même.

C'est ce qui est arrivé à l'antiquité, et particulièrement à Ovide, qui, par son poème des *Métamorphoses*, a répandu le jour le plus faux et le plus trompeur sur cette grande philosophie.

Tandis que Lucrèce et Horace s'inspiraient d'Épicure, tandis que Virgile s'attachait à Platon, Ovide cherchait un maître et une source d'inspiration dans Pythagore. Les philosophes de la Grèce trouvèrent ainsi leurs poètes à Rome, à plusieurs siècles de distance. Et comme le Christianisme approchait, qui, synthèse philosophique nouvelle, et primitivement rattachée à une autre tradition, allait les effacer et anéantir leur crédit et leur autorité sur les hommes, la Providence donna à ces anciennes philosophies et à leurs auteurs de refleurir et de renaître encore une fois pour elles-mêmes en poésie, avant de céder l'empire du monde à Moïse et à Jésus, en s'unissant à eux.

Le Platonisme et l'Épicuréisme, dans cette renaissance poétique, furent plus heureux, si je puis m'exprimer ainsi, que le Pythagorisme. Lucrèce et Horace ont si bien fait, qu'ils ont rendu peu regrettable pour nous la perte des écrits d'Épicure. Virgile a été digne de Platon, tandis qu'Ovide n'a pas été le poète digne de Pythagore.

Et pourtant, malgré ses défauts et son infériorité de gé-

nie, Ovide n'a pu s'empêcher de saisir en partie le caractère de l'idée de Pythagore, savoir, comme nous venons de le dire, la *mutabilité des formes* et la *persistance de l'être.* Mais il a outré, exagéré, cette *mutabilité des formes*, en poète déclamateur, au point que, bien qu'il veuille continuellement faire contraster avec elle la *persistance de l'être*, il se trouve, en définitive, que cette persistance n'est plus, dans son poème, qu'un mot et une chimère.

Ovide fut d'ailleurs conduit à fausser l'idée du Pythagorisme par le sujet même qu'il avait adopté. Certes, les formes de l'être changent *pendant la vie*, mais suivant des lois régulières et connues. Donc, point de *miracle.* Ovide s'attacha, au contraire, à faire un recueil de *changements par miracles.* C'est ce que l'on appelait *métamorphoses.* Ce fut évidemment ce côté de son sujet qui le séduisit d'abord. Puis, en creusant l'idée, il en vint à généraliser, et à voir que la *métamorphose* n'était que la *métempsychose miraculeuse.* Il unit donc tout cela ensemble, et, sous les auspices de Pythagore, il prétendit embrasser la série entière de l'histoire des *miracles*, rattachés pourtant à une philosophie, celle de la *mutabilité des formes*, depuis la création du monde jusqu'à son temps :

> In nova fert animus mutatas dicere formas
> Corpora. Di, cœptis (nam vos mutastis et illas)
> Adspirate meis, primaque ab origine mundi
> Ad mea perpetuum deducite tempora carmen.

L'esprit me porte à dire les formes changées en de nouveaux corps. Dieux, qui avez fait ces formes, et qui les avez changées, soyez favorables à mon entreprise, et, depuis l'origine du monde jusqu'au siècle présent, conduisez mon chant ininterrompu.

Ovide arriva ainsi à composer un grand poème religieux, ou plutôt superstitieux, fait de pièces toutes diverses en ap-

parence, mais entre lesquelles cependant il y a une unité évidente et incontestable.

Ceux qui n'ont pas compris cette unité (1) se sont étonnés de voir apparaître Pythagore et sa doctrine au beau milieu du poème des *Métamorphoses*. Mais c'est, au contraire, à notre avis, ce qu'il y a de mieux dans toute cette composition, que d'avoir fait surgir ainsi tout à coup, à propos des origines romaines, la figure du législateur de la Grande-Grèce (2). Rien n'est plus beau, dans tout le poème, que cette apparition subite, quand Pythagore vient révéler aux hommes le secret de la vie future, de la vie éternelle, en donnant aux idées d'immortalité un fondement philosophique, qui ruine et renverse néanmoins de fond en comble les fables des enfers et des paradis :

O genus attonitum gelidæ formidine mortis,
Quid Styga, quid tenebras et nomina vana timetis,
Materiem vatum, falsique pericula mundi?
Corpora sive rogus flamma, seu tabe vetustas,
Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis.
Morte carent animæ; semperque, priore relicta
Sede, novis domibus vivunt habitantque receptæ.

O race des humains, qui vous laissez épouvanter par les terreurs de la mort, pourquoi craignez-vous le Styx, l'empire des ténèbres, et toutes ces chimères qui servent de matière aux poètes; vains périls d'un monde imaginaire ! Quand la flamme du bûcher a dissous les corps, ou quand la vieillesse et le temps les ont détruits par la putréfaction, pouvez-vous vous imaginer qu'ils souffrent encore? Les âmes ne meurent point; et sans cesse, délaissant leur ancienne demeure, elles vivent et habitent dans des maisons nouvelles (3).

Voilà qui est vrai et bien dit : l'éternité de l'être et des êtres ou créatures, en même temps que la diversité de ces êtres dans le temps et l'espace, ou la création successive,

(1) L'abbé Banier, entre autres, dans son *Explication des Fables*.
(2) Ovide suppose que Pythagore servit de maître à Numa, et lui inspira ses lois.
(3) *Metamorph.*, lib. XV.

sont admirablement exprimées dans ces vers. Mais, comme Ovide n'a pas une idée suffisante de l'être et de sa permanence, il est ébloui de cette mutabilité de la forme, aussitôt qu'il l'aperçoit; et le voilà, à l'instant même, qui met dans la bouche du sage qu'il fait parler une absurde doctrine, qui ne fut jamais la sienne :

Omnia mutantur, nihil interit. Errat, et illinc
Huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus
Spiritus; eque feris humana in corpora transit,
Inque feras noster, nec tempore deperit ullo.
Utque novis facilis signatur cera figuris,
Nec manet ut fuerat, nec formam servat eamdem,
Sed tamen ipsa eadem est, animam sic semper eamdem
Esse, sed in varias doceo migrare figuras.
Ergo, ne pietas sit victa cupidine ventris,
Parcite (vaticinor) cognatas cæde nefanda
Exturbare animas, ne sanguine sanguis alatur.

[1] Tout change, rien ne périt. L'esprit voyage de corps en corps, tantôt ici, tantôt là, et se revêt de toutes sortes de membres. L'âme passe indifféremment des animaux en nous, de nous dans les animaux, et ne meurt à aucun instant. Et de même qu'une cire molle peut recevoir tour à tour des empreintes diverses, et que, tout en cessant de paraître ce qu'elle était et en ne gardant pas la même forme, elle est cependant toujours la même cire, ainsi je vous enseigne que l'âme est toujours la même, mais qu'elle passe en différents corps. Donc, si vous ne voulez pas que l'on dise que vous préférez votre avidité cruelle et votre ventre à la religion et à la piété, écoutez-moi (je suis prophète!) quand je vous dis de ne pas chasser de leur demeure, par un meurtre criminel, des âmes sœurs des vôtres, de peur que le sang ne se nourrisse de son propre sang.

Voilà l'ignorance et la déclamation; voilà la fausse interprétation du Pythagorisme. De ce que Pythagore croyait à l'éternité des âmes, il ne s'ensuit pas qu'il crût que les âmes des hommes passaient dans le corps des animaux. Ceci était la doctrine du peuple; ce ne fut jamais la doctrine des sages. Tout au plus, pourrait-on dire, comme Timée l'insinue, que les sages crurent utile de respecter cette fausse interprétation de leur idée, ne pouvant, sans cela, se faire comprendre.

En résumé, sur Pythagore, ni l'opinion subtile, et qui

échappe, de Fabre d'Olivet, ni l'opinion vulgaire, ne sont acceptables. Le dogme pythagoricien de la métempsychose ne fut, certes, ni une idée aussi purement morale et mystique, que Fabre d'Olivet le donnerait à croire, ni une idée matérialiste et fataliste comme Ovide l'expose. Ce n'est ni dans les notions, très-vagues d'ailleurs, que nous avons sur les représentations et les enseignements moraux des anciens mystères, ni dans les vers d'Ovide, qu'il nous faut chercher une explication. Ces deux interprétations, si opposées entre elles, peuvent seulement corroborer l'opinion que nous défendons.

Fabre d'Olivet nous dit que la transmigration était expliquée dans les anciens mystères. Que ne nous donnait-il lui-même clairement cette explication! Nous savons, par Porphyre, que dans certains mystères tels que ceux d'Éleusis on recommandait aux initiés « d'être doux envers tous les êtres » vivants (1). » Nous savons encore, par le même Porphyre, que dans les mystères de Mithra, les initiés prenaient les noms de certains animaux, et revêtaient des costumes représentant ces animaux. Mais Porphyre cite, à ce sujet, un ancien auteur qui avait écrit sur ce culte deMithra, et qui expliquait naturellement ce rit comme se rapportant à la représentation des signes du zodiaque (2). Or en effet le zodiaque jouait un grand rôle dans le culte persan. Porphyre ne dit rien de plus, sinon que ces représentations pouvaient bien indiquer aussi la transmigration des âmes, ou plutôt « notre » société avec tous les êtres animés (3). » Je ne crois pas

(1) « Parentes honorare, deos fructuum primitiis exornare, animantes non » vexare. » (*De Abstin.*, lib. IV, *Athenienseium apoche.*)

(2) « Ait se putare occasionem datam a communi circuli zodiaci latione, ad » quam intendunt sua mysteria. » (*Ibid.*, *Persarum apoche.*)

(3) *Ibid.*

que Fabre d'Olivet eût d'autres indications plus certaines sur cette partie des antiques mystères. Mais lors même qu'il eût pu démontrer que la métempsychose jouait un grand rôle dans les mystères, on lui aurait toujours demandé le sens de ce dogme de la métempsychose. Or nous avons vu que l'explication qu'il en donne, ou plutôt qu'il commence à en donner, et qu'il interrompt brusquement, n'a, comme explication, aucune solidité, aucune valeur. Pythagore enseignait-il, oui ou non, quelque chose sur la vie et sur la mort, sur la persistance de l'être et sur la mutabilité des formes ou manifestations de cet être, sur la vie future, en un mot, ou sur l'immortalité, voilà la question, à laquelle on ne répond pas en disant, comme Fabre d'Olivet, que nos passions nous transforment en animaux ou nous font ressembler aux anges, suivant qu'elles sont dirigées vers le bien ou vers le mal.

Après la mort, que devenons-nous? Ne sommes nous plus, et le néant est-il vainqueur et nous absorbe-t-il? Et, si nous sommes encore, sommes-nous hommes, ou animaux, ou anges, ou démons? Encore une fois, voilà la question. Il y a des hommes, il y a des animaux. Y a-t-il des anges et des démons? Pythagore enseignait la métempsychose : enseignait-il qu'il y eût des anges et des démons, et que nous nous transformions en anges et en démons? Non, il enseignait la métempsychose; et s'il eût enseigné les paradis et les enfers, on ne lui eût pas attribué, comme on l'a fait, sans aucune indécision ni hésitation, le dogme de la métempsychose. Il enseignait donc qu'après la mort nous renaissions dans la nature, soit hommes, soit animaux. Mais vous soutenez, et en cela vous avez raison, qu'il n'enseignait pas que nous pussions

redevenir animaux. Donc nécessairement il enseignait que nous renaissions dans l'humanité.

Voilà ce qu'on peut dire à Fabre d'Olivet. Quant à l'idée vulgaire exposée par Ovide, que, suivant Pythagore, nous renaissions indifféremment hommes ou animaux, et que la mutabilité des formes était telle que toute persistance et toute nature générique des êtres disparaissait dans les renaissances, toute l'antiquité savante est là pour protester contre cette fausse interprétation du Pythagorisme.

Pythagore, avant ses voyages, eut pour maître Phérécyde, et Phérécyde enseignait à la fois que l'âme humaine était immortelle, et que les animaux n'étaient que des machines (1). En restreignant cette expression de *machines* pour les animaux à la sensation et à l'instinct sans connaissance, c'est précisément l'opinion que Diogène de Laërte, comme nous l'avons vu, attribue à Pythagore. Quelle plus grande absurdité, donc, Ovide pouvait-il faire dire au disciple de Phérécyde, que de lui faire expliquer la métempsychose comme lui-même, Ovide, l'entendait !

Rappelons-nous qu'un des axiomes de la philosophie de Pythagore était : « L'espèce humaine a toujours été, et ne » cessera jamais d'être (2). » C'est en rapportant la métempsychose de Pythagore à cette pensée, que nous comprendrons la métempsychose de Pythagore.

(1) Aristote, *Métaphys.*, liv. XIV; Cicéron, *Tusc. Disp.*, lib. I, c. XVI; Suidas, voce *Pherecydes; Ælien*, *Var. Hist.*, lib. IV, c. XXVIII. — Le sentiment de Descartes sur l'automatisme des animaux n'est pas absolument nouveau; il se retrouve, à divers degrés, chez les anciens, dans Aristote, Diogène le Cynique (cité par Plutarque), Cicéron, Porphyre, Proclus, S. Augustin, Macrobe.

(2) Brucker, *Histoire de la Philosophie*; Diderot, article *Pythagore* de l'Encyclopédie.

CHAPITRE CINQUIÈME.

PREUVE PAR APOLLONIUS DE TYANE.

—

Non, Ovide, avec sa métempsychose confuse et indéterminée, n'est pas ce qu'il a cru être, le poète de Pythagore. La faiblesse et l'incertitude de sa pensée se montrent partout dans son poème, et jusque dans ces vers orgueilleux par lesquels il le termine :

Jamque opus exegi quod nec Jovis ira, nec ignes,
Nec poterit ferrum, nec edax abolere vetustas.
Cum volet, illa dies, quæ nil nisi corporis hujus
Jus habet, incerti spatium mihi finiat ævi :
Parte tamen meliore meî super alta perennis
Astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum.

J'ai achevé un monument que ni la colère de Jupiter, ni le feu, ni le fer, ni le temps, ne pourront détruire. Vienne quand il voudra ce jour qui n'a de droit que sur mon corps ; qu'il finisse pour moi l'incertaine durée de la vie. Immortel, je serai, dans la meilleure partie de moi-même, emporté au-dessus des astres, et mon nom sera indélébile.

C'est l'*Exegi monumentum* d'Horace :

Non omnis moriar ; multaque pars meî
Vitabit Libitinam.

Qu'Horace, qui ne croyait pas à une autre immortalité,

ait dit précisément la même chose qu'Ovide en plus beaux vers, on le conçoit. Mais que le poète de la métempsychose n'ait pas eu à dire autre chose sur sa propre immortalité, sinon qu'il resterait de lui un livre et un nom célèbre, cela montre, comme le prouvent d'ailleurs les autres ouvrages d'Ovide, qu'il avait, par distraction, quitté un jour l'école d'Épicure pour celle de Pythagore.

Supposez le sage et judicieux Virgile traitant un sujet tel que celui qu'Ovide ne craignit pas d'aborder : quelles méditations différentes il aurait fait passer dans ses vers !

Au surplus, on peut dire avec assurance que les morceaux dans lesquels Virgile a exprimé ses convictions religieuses sont l'expression poétique la plus vraie du Pythagorisme, comme du Platonisme. Et la chose est bien simple : Platon avait puisé sa doctrine dans Pythagore, et en général dans la métaphysique des grandes philosophies de l'Orient. Les Grecs eux-mêmes l'ont parfaitement reconnu : « Platon, dit » un ancien, réunit en lui Héraclite, Pythagore, et Socrate. » Car il prit à Héraclite sa physique; à Pythagore, sa méta-» physique; à Socrate, sa morale (1). » Tout ce que nous savons d'un peu détaillé sur la doctrine de Pythagore a la plus grande affinité avec les idées que nous retrouvons dans Platon. On peut donc soutenir que Virgile s'était inspiré à la fois de l'école pythagoricienne, si vivante en Italie (2), et des écrits de Platon, regardant ces écoles comme n'en faisant au fond qu'une seule. Combien cette induction, si naturelle,

(1) Diogène de Laerte, *Vie de Platon.*

(2) Mille ans après Pythagore, au commencement du cinquième siècle de l'ère chrétienne, on trouvait encore communément, dans cette partie de l'Italie appelée la Grande-Grèce, des tables d'airain où étaient gravés les préceptes et les dogmes des Pythagoriciens. S. Jérôme nous en est témoin : « Respice omnem » oram Italiæ quæ quondam Magna Græcia dicebatur; et Pythagoræorum dog-» matum incisa publicis literis æra cognosces. » (*Contr. Rufin.*, lib. II.)

confirme ce que nous soutenons, savoir que Virgile, dans le sixième livre de l'*Énéide*, nous a donné le meilleur résumé de la vraie doctrine des anciens sur la vie future! N'est-il pas évident, en effet, si on adopte cette induction, que Virgile a corrigé les erreurs passagères de Platon, et s'est sauvé de ses contradictions, en se replongeant à la source, c'est-à-dire en se réglant d'après Pythagore?

Au surplus, nous avons un autre témoin encore que Virgile de la véritable métaphysique des anciens, et du sentiment pur qu'ils se faisaient de la vie future. Nous avons le témoignage d'un philosophe contemporain de Jésus-Christ, et que ses disciples ont égalé à Jésus-Christ. Je veux parler d'Apollonius de Tyane. Certes, si quelqu'un a bien connu le sens de la doctrine secrète où Platon avait tant puisé, c'est-à-dire du Pythagorisme, c'est le Pythagoricien Apollonius de Tyane. Si quelqu'un a bien connu les plus intimes mystères du Polythéisme, c'est celui qui voulait maintenir, en la renouvelant, l'antique théologie des Grecs et des Romains, c'est Apollonius. Si quelqu'un a su tous les secrets des temples, c'est celui qui passa sa vie à visiter tous les autels et à converser avec tout ce que les sanctuaires renfermaient encore de pontifes. Si quelqu'un a connu l'Égypte, et le fond de sa science, c'est celui qui vécut et conversa avec ce que l'Égypte avait encore de plus érudit dans ses colléges sacerdotaux et de plus ascétique parmi ses moines. Si quelqu'un a connu l'Inde antique, c'est celui qui, avec de grandes pensées, visita l'Inde, et vécut avec ses Gymnosophistes et ses Brahmanes, au premier siècle de notre ère; c'est celui qui mettait les Indiens au-dessus de tous les peuples, et qui les appelait les pères de la science et les inventeurs de la sagesse; c'est encore Apollonius. En un

mot, si quelqu'un a pu légitimement résumer toutes les antiques religions de l'Orient et des bords de la Méditerranée, c'est le prêtre synthétique de toutes ces religions. Et enfin, si quelqu'un a droit de suffrage et de vote, au nom de l'antiquité tout entière, sur cette question de la vie éternelle et de la vie future, c'est incontestablement celui qui disait et répétait, comme le premier de tous les aphorismes, que toute philosophie roulait sur ce point, et que c'était de l'immortalité et de l'immutabilité de l'âme que la philosophie tirait son origine.

Que dit donc ce grand homme, auquel l'antiquité érigea des autels, et que plus d'un sage mit dans son cœur en balance avec Jésus? Voici ce que le disciple des prêtres d'Égypte et des Brahmes de l'Inde, le hiérophante des mystères, le prêtre d'Apollon, le successeur légitime de Pythagore, l'Initié, le Voyant, l'Épopte de l'antiquité, nous révèle.

J'ai déjà cité ailleurs ce monument précieux, jusqu'ici fort dédaigné ou plutôt tout-à-fait oublié, parce que, pour l'apprécier, il fallait le rapprocher des livres de l'Inde, dont la connaissance est encore si nouvelle. C'est une lettre d'Apollonius, conservée par Philostrate, lequel, bien évidemment, nous l'a transmise sans la comprendre (1). La doctrine qu'elle renferme est, au premier coup d'œil, tellement indienne, soit pour le fond des idées, soit pour la langue métaphysique, qu'il semble entendre un lecteur des Védas, un disciple de l'école du Sankhya, ou un Bouddhiste, plutôt qu'un philosophe grec; et néanmoins, au fond, on y sent parfaitement le disciple de Pythagore et de Platon, l'initié des mystères et le théologien du paganisme. Voici cette lettre: elle est

(1) Voy. les articles *Apollonius* et *Contemplation* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

adressée à un proconsul d'Asie, qui avait perdu son fils; Apollonius lui écrit pour le consoler de cette perte :

APOLLONIUS A VALÉRIUS.

« Rien ne meurt qu'en apparence, de même que rien ne » naît qu'en apparence. Quand quelque chose passe de l'é- » tat d'essence à l'état de nature, nous appelons cela *naître;* » de même que nous appelons *mourir,* retourner de l'état de » nature à l'état d'essence. Toutefois, en réalité, aucune » chose n'est jamais ni créée ni détruite; mais seulement » elle devient visible, ou bien elle est soustraite à la vue : » dans le premier cas, à cause de la densité de la matière; » dans le second, à cause de la rareté ou ténuité de l'es- » sence, qui, du reste, est toujours la même, et ne diffère » jamais que par le mouvement et le repos. C'est en cela, en » effet, que consiste nécessairement le changement, qui » n'est pas le résultat d'une modification externe, mais qui » se produit par la séparation du tout en parties, ou par le » retour des parties au tout, quand elles viennent toutes à » se rejoindre.

» Que si quelqu'un dit: Quelle est cette chose qui, tan- » tôt visible, tantôt invisible, reproduit les mêmes formes » ou en prend de nouvelles; on peut lui répondre : Suivant » la nature particulière de chaque espèce d'êtres placés dans » le monde, ce qui est plein devient visible à cause de la ré- » sistance de la densité : mais ce même être devient invi- » sible, s'il devient comme vide par sa propre rareté; la » matière, qui était retenue par une certaine force, s'écou- » lant alors du vase qui la renfermait, vase d'ailleurs lui- » même éternel, et qui n'a ni commencement ni fin.

» Mais que dire d'une erreur qui dure depuis si longtemps, » sans que personne songe à la combattre? Combien de gens » s'imaginent, après qu'uniquement passifs, ils ont servi à » une certaine œuvre, que c'est eux qui ont réellement pro- » duit quelque chose, ne songeant pas que tout ce qui naît » par des parents n'a pas pour cause efficiente ces parents, » de même que ce qui sort du sein de la terre n'est réelle- » ment pas engendré par la terre. La modification des êtres » visibles n'appartient en propre à aucun de ces êtres indi- » viduellement, mais toute modification appartient au seul » être universel. Et comment la nommer, cette cause de » tous les phénomènes, sinon l'essence première, laquelle » indubitablement agit, et consent, et devient tout en toutes » choses, Dieu éternel, qui seulement, par la variété des » noms et des représentations, perd à nos yeux son propre » nom, quoique à tort!

» Mais c'est peu que de se tromper ainsi : on fait plus, on » se désespère quand d'homme on devient Dieu, en chan- » geant de modification, mais non pas de nature et d'essence. » Cependant si vous vouliez avoir égard à la vérité, la mort » ne serait pas pour vous une source de deuil; mais, au » contraire, vous n'auriez pour elle que de l'amour et du » respect.

» Le culte le plus beau et le plus digne de toi, Valérius, » ce serait si, laissant à Dieu celui qui est parvenu à ce » point, tu songeais à gouverner les hommes confiés à ta » vertu, comme tu le faisais jadis. Honte à toi, si tu ne » deviens plus ferme que par l'effet du temps, et non par » ta raison! le temps ne finit-il pas par consoler jusqu'aux » méchants eux-mêmes?

» C'est une très-grande chose que d'accroître la dignité

» de la magistrature. Or, celui qui est chargé de grandes » choses doit, s'il veut être bon, commencer par apprendre » à se commander à lui-même. Mais comment serait-il per» mis de maudire ce qui n'est arrivé que par la volonté de » Dieu? S'il y a un ordre dans le monde (et il y en a un), » et si Dieu préside à cet ordre, le sage ira-t-il se choisir à » lui-même ce qui lui convient? Non; mais il jugera utile » tout ce qui lui arrive. Sors donc de ta douleur, et guéris» toi toi-même. Monte sur ton tribunal, et corrige les cou» pables: c'est ainsi que tu sécheras tes larmes. Il ne faut » pas préférer les choses privées aux choses publiques, mais, » au contraire, les choses publiques aux choses privées.

» Au surplus, quels motifs de consolation n'as-tu pas? » Toute la province a pleuré ton fils. Sois reconnaissant » envers ceux qui ont pleuré avec toi. Tu le seras, si tu » cesses de pleurer toi-même, et si tu ne t'abandonnes pas » davantage à ton affliction (1). »

(1) «Nulla omnino res interit, nisi in speciem; quemadmodum nec gignitur » quidquam, nisi specie. Ubi enim aliquid ex statu essentiæ in naturæ statum » transit, id generatio videtur; mors, contra, ubi ex statu naturæ ad statum es» sentiæ redit: cum interea vere nihil quidquam generatur aut corrumpatur, » sed tantum conspicuum sit modo, modo conspectui subducatur rursum; illud » quidem propter materiæ crassitiem, hoc vero propter essentiæ tenuitatem, » quæ semper eadem est, motu tantum et quiete differt. Illud enim proprium » necessario mutationis, quæ extrinsecus non advenit, sed qua totum in partes » transmutatur, partes autem in totum revertuntur, dum omne quidquid earum » est conjungitur.

» Quod si aliquis dicat: Quidnam illud est, quod modo visibile, invisibile » modo, sive iisdem fieri solet, sive diversis? responderit aliquis: Ut fert generis » cujusvis rerum in mundo positarum ingenium, plenum quod sit, id visibile fit » propter crassitiei renitentiam; invisibile autem fit, si vacuum quasi fiat raritate » sua: materia, quæ vi quadam detinetur, ex continente etiam vase æterno, » quod nec ortum habet nec interitum, diffluente.

» Quid vero dicemus de errore quem tanto tempore nemo redarguit? Arbi» trantur nempe nonnulli, ubi patiendo tantum operam præstitere, ibi se aliquid » effecisse: ignari quod quidquid nascitur per parentes, non a parentibus, tan» quam causa effectrice, nascatur; quemadmodum quidquid e terra crescit, non » efficiente terra producitur. Rerum vero visibilium modus nullus singulorum » est individuorum, sed omnis modus unius est rei singularis. Hoc vero quo alio » quis nomine vocans quam primæ essentiæ recte nominaverit, quæ sane sola ef-

Non seulement la doctrine d'Apollonius rappelle le Védantisme, mais elle porte des traces évidentes du langage métaphysique de l'école du Sankhya et du Bouddhisme.

Rien ne naît, rien ne meurt; la naissance n'est que le passage de l'état latent ou virtuel, de l'*état d'essence*, de l'état d'*être* sans manifestation, *οὐσία*, à l'état de manifestation, à l'état phénoménal, à l'*état de nature*, comme dit Apollonius. La mort n'est que le retour de l'état de manifestation à l'état latent. Ce principe est l'axiome fondamental de toutes les sectes de l'Inde; il se retrouve dans toutes sans exception, dans le Brahmanisme antique comme dans les religions postérieures, dans les diverses orthodoxies comme dans les sectes dites purement philosophiques.

Il y a plus; la manière dont Apollonius explique cette disparition apparente de l'être dans le phénomène qu'on appelle *mort*, et cette réapparition dans ce que nous nommons *naissance*, rappelle complétement, comme je viens de le dire, le langage métaphysique des philosophes de l'école du Sankhya et des Bouddhistes. L'être est substantiellement ténu,

» ficit, et patitur, et fit omnia in omnibus, Deus æternus; nominum tantum et » repræsentationum varietate proprium nomen amittens, injuste licet.

» Et hoc quidem minimum est. At vero tum plorat etiam aliquis, quando » Deus ex homine fit, modo mutato, non ipsa natura et essentia. Si veritatis au- » tem ratio habenda, mors tibi non dolenda, sed colenda et reverenda est.

» Cultus vero optimus et te decens, si Deo relinquens eum qui istuc pervenit, » hominibus tuæ fidei jam creditis imperes, ut ante imperasti. Turpe tibi si tem- » poris diuturnitate, non ratione, melior evadas, quandoquidem tempus etiam » malis hominibus dolorem leniat.

» Maxima res est magistratus amplior dignitas. Qui vero magnis rebus præest, » optimus fuerit, si ipsi sibi prius præesse didicerit. Qui autem fas sit illud de- » precari quod consilio Dei factum est? Si ordo quidam in rebus est (est autem), » eique Deus præsidet, sapiens certe bona sibi non eliget; quæ sibi evenient au- » tem, ea utilia existimabit. Prodi, teque ipsum sana. Judicia exerce, et emenda » reos; et sic lachrymis valedices. Non privata publicis, sed publica privatis præ- » ponenda sunt.

» Quantum autem tibi est consolationis genus! Cum universa provincia filium » tuum luxisti. Gratus esto adversus illos qui tecum lugent. Eris enim gratus, si » ipse lugere desieris, si non ulterius processeris. » (*Traduction d'Olearius.*)

c'est-à-dire *vide*, suivant Apollonius : *invisibile fit, si vacuum quasi fiat raritate sua.* Quand donc il se débarrasse de la matière, il ne paraît plus, il devient invisible; ce qui ne l'empêche pas d'être. Il ne paraît, il n'est visible que parce qu'il s'est chargé de matière, parce que, « en vertu d'une certaine force qui le » constitue, il a agrégé et tient rapprochées un certain nombre » de parties matérielles, ce qui lui donne la qualité du *plein* : » *Plenum quod sit, id visibile fit propter crassitiei reniten-* » *tiam; invisibile autem fit, si vacuum quasi fiat raritate sua;* » *materia, quæ vi quadam detinetur, ex continente etiam vase* » *æterno, quod nec ortum habet nec interitum, diffluente.* » Voilà positivement ce que dit Apollonius. Dieu, l'être suprême, l'essence première, comme l'appelle Apollonius, est donc, d'après cela, le *Vide* par excellence. N'est-on pas étonné de retrouver là jusqu'aux termes de la philosophie indienne ! « Les Bouddhistes, dit M. Bochinger, d'après » Hodgson et les autres voyageurs et savants qui ont com- » mencé à nous les faire connaître (1), les Bouddhistes appel- » lent Dieu le Vide, *Sunya*, ou l'Espace, *Akasa*, parce » qu'ils ne veulent lui donner aucun attribut positif ni de » forme ni de couleur, ni de modification quelconque. C'est » là ce qu'on nomme le *nihilisme* des Bouddhistes, mais à » tort, à ce qu'il me paraît, parce que ce vide (*sunya*) est au » contraire la véritable existence ; toutes les existences » douées de forme, de couleur, de mouvement, de varia- » tion, n'étant que des phénomènes, des existences illu- » soires, ayant leur origine dans le sunya. Ce qu'on appelle » matériel et immatériel n'est donc qu'une modification de la » même existence véritable. Cet Être étant dans son état de

(1) *Essai sur la philosophie et la religion des Indous.*

» repos, de stabilité parfaite et absolue, est l'existence im-
» matérielle. Dès qu'il entre en mouvement, en action, il
» devient par cela même matériel. Le vide (*sunya*), considé-
» ré dans son existence abstraite, sans action, sans mouve-
» ment, sans modification, ayant en soi-même toutes les
» existences secondaires possibles, est appelé *nirvritti*. Par
» suite d'une nécessité inexplicable, l'Être, le *Sunya*, passe
» de cette condition de repos, de vide absolu, à celle de mou-
» vement et d'action; c'est là la création, l'existence maté-
» rielle et illusoire : c'est comme un arbre qui se développe de
» son germe, où il préexistait virtuellement. C'est ainsi qu'éma-
» nent du nirvritti, en séries successives, des mondes de plus en
» plus matériels, qui, après un certain temps, rentrent succes-
» sivement dans le Sunya. Le monde ainsi développé et en mou-
» vement s'appelle *pravritti*, évolution, émanation. Le sunya
» reste toujours la base du pravritti : il y a un passage successif
» de l'état de nirvritti à celui de pravritti, et de l'état de pravrit-
» ti à celui de nirvritti; et, tout en subissant cette modification,
» l'être reste toujours au fond ce qu'il est; car la modification
» n'est qu'une illusion, et il ne saurait jamais perdre son ca-
» ractère d'existence absolue. » J. Klaproth dit à peu près la
même chose : « La perfection bouddhique est ce qu'on nom-
» me *vacuité*. Cette vacuité (*soûnya*, *soûnyata*) ne doit pas,
» comme l'expression paraîtrait le donner à entendre, être
» regardée comme un anéantissement total ou comme la des-
» truction de l'intelligence, mais comme la réunion intime
» et la concentration de l'intelligence, et comme l'état de
» l'existence la plus parfaitement vraie. On a voulu désigner
» par ce mot l'opposé de l'existence visible et imparfaite dans
» le monde des créations matérielles qui fourvoient l'intelli-
» gence, et qui dépendent de l'illusion des sens et des chan-

» gements. » Il me paraît évident, comme je l'ai déjà dit, que cette dualité du *vide* et du *plein* chez les philosophes du Sankhya et chez les Bouddhistes n'est autre chose qu'une nouvelle formule des deux états de la vie ou de Bramh chez les Védantins. Quand les forces divines sont concentrées en elles-mêmes sans agir au dehors, disent les Védantins, c'est l'état du *yoga;* quand elles se manifestent par les merveilles de la création, c'est le *vibhuti* de Dieu. Dans le Sankhya et chez les Bouddhistes, cet état virtuel de la vie se caractérise par l'état de *vacuité,* l'état où l'être réellement existant ne saisit pas la matière, sa modification, où le *moi* n'a pas de *non-moi,* quoique virtuellement il le comprenne; et au contraire l'état de manifestation de la vie se caractérise par l'état de *plénitude,* celui où l'être prend une forme, une modification, où le *moi* se *remplit* d'un *non-moi.*

Mais laissons ce curieux rapport du philosophe grec avec les métaphysiciens de l'Inde, et suivons les principes qu'il expose dans sa lettre. L'essence ou l'être, ou la vie, suivant son principe que la naissance et la mort ne sont que de fausses apparences, ne diffère donc jamais de lui-même que par le mouvement et le repos. Vivre, c'est être livré à une nécessité incessante de changements ou de mouvements. Être mort, c'est jouir du repos; mais c'est encore vivre, vivre à l'état d'essence. Sur ce point, je le répète, l'Inde tout entière n'a jamais bronché. Tout ce qui nous reste de vestiges de sa civilisation de trente siècles atteste sa ferme croyance à l'immortalité, à l'éternité, à la durée antécédente, à la durée subséquente du principe de la vie, de l'être, de ce qui est. Apollonius a bien raison de dire, comme il le fait dans sa harangue aux Égyptiens (1), que l'Inde est le pays où l'im-

(1) Voy. l'article *Contemplation* de l'*Encyclopédie Nouvelle.*

mortalité de l'âme a été reconnue de tout temps et par tous. Les Indiens ne se font pas même une idée de la mort : tout est vie pour eux, avant comme après l'existence présente ; tout est vie aussi dans la nature, et non-seulement les animaux et les plantes, mais les minéraux mêmes et tous les corps leur paraissent vivants : singulière différence avec nos Occidentaux, à qui l'état que nous appelons mort semble la condition normale et naturelle des choses, et à qui au contraire la vie paraît le plus étonnant des miracles !

De là cette conséquence que le philosophe grec, imbu d'Indianisme comme son maître Pythagore, tire ensuite pour réprimer la douleur de son ami : Les pères, lui dit-il, ne sont réellement pas pères, en ce sens qu'ils n'engendrent pas, qu'ils ne sont pas cause efficiente de la naissance de leurs fils. Ces fils existaient de fait ou virtuellement de toute éternité ; ils sont venus, dans le cours de leurs métempsychoses, prendre place dans votre famille, s'asseoir à votre foyer, étrangers qui n'avaient, pour naître ainsi près de vous, que certains rapport d'affinité causés par leurs vies antérieures et par les vôtres, mais qui n'en étaient pas moins indépendants de vous. Leur venue en ce monde n'a dépendu que de Dieu, de l'Essence première, dont ils étaient des parties, et à laquelle ils peuvent par conséquent retourner comme ils en sont descendus. *Deus dedit, Deus abstulit*, ont dit les Chrétiens.

Mais si celui que vous appeliez votre fils, croyant l'avoir engendré, est ainsi retourné vers Dieu, devez-vous vous en affliger ? Non, non, dit le Grec Brahmane ; si vous étiez raisonnable, vous ne prendriez pas la mort en horreur, mais vous auriez au contraire pour elle du respect, et vous lui voueriez même un culte. Toutes les religions, toutes les sec-

tes de l'Inde ont encore professé en tout temps ce sentiment, suite nécessaire de cette négation de la mort sous le rapport de l'essence dont nous parlions tout à l'heure.

Pourquoi plaindre votre fils? dit Apollonius; *il est devenu Dieu.* Devenir Dieu, voilà le grand mot de l'Inde.

D'après le Védanta, c'est-à-dire d'après la théologie fondée sur les Védas, il n'existe réellement qu'un seul être qui a la cause de son existence en lui-même de toute éternité (*Swayambhou,* l'être existant par lui-même; *Bramh* ou *Bramha* au neutre); il est la cause créatrice et matérielle de ce monde; créateur et création, moteur et matière mise en mouvement; tout émane de lui, tout est lui, tout rentre en lui. « Comme l'araignée projette et retire ses fils, comme les » plantes sortent de la terre et y retournent, comme les che- » veux de la tête et les poils du corps croissent sur un homme » vivant, ainsi l'univers émane de l'être suprême et inalté- » rable, subsiste en lui, et retourne à lui: *In the same way* » *as cowbed is created and absorbed by the spider, as vege-* » *tables proceed from the earth, and hair and nails from* » *animal creatures, so the universe is produced by the eter-* » *nal supreme being* (1). » Si les créatures s'attribuent une existence individuelle hors de la Divinité, c'est l'effet d'une illusion ou d'une puissance magique (*maya*) par laquelle Dieu lui-même captive leurs sens. Dieu est la cause immédiate de tous les changements, sans qu'il en soit jamais affecté. L'univers n'est qu'un jeu immense qui se passe dans l'esprit suprême par des raisons incompréhensibles.

On voit qu'Apollonius reproduit fidèlement ce point fondamental du Védantisme; certes, on ne peut rien demander

(1) Rammohun-Roy, *Translation of the Moonduk Opunishad.*

de plus clair que sa formule : « La modification des êtres » visibles n'appartient en propre à aucun être individuel- » lement; mais toute modification appartient au seul être » universel. Et comment la nommer cette cause de tous les » phénomènes, sinon l'essence première, laquelle indubita- » blement agit, et consent, et devient tout en toutes choses, » Dieu éternel, qui seulement, par la variété des noms et » des représentations, perd à nos yeux son propre nom, » quoique à tort : *Rerum visibilium modus nullus singulo- » rum est individuorum, sed omnis modus unius est rei » singularis. Hoc vero quo alio quis nomine vocans quam » primæ essentiæ recte nominaverit, quæ sane sola efficit, » et patitur, et fit omnia in omnibus, Deus æternus, no- » minum tantum et repræsentationum varietate proprium » nomen amittens, injuste licet.* »

Ce qui n'empêche pas Apollonius, dans un autre endroit de sa lettre, de parler de « la nature particulière de chaque » espèces d'êtres placés dans le monde : *ut fert generis cu- » jusvis rerum in mundo positarum ingenium,* » et d'invoquer cette nature spéciale pour expliquer les phases de vie et de mort, ou plutôt de visibilité ou d'invisibilité diverses pour chaque être. Il fait plus, il donne à chaque être individuel l'éternité, lorsqu'il dit, au même endroit, que nous ne paraissons mourir que « parce que l'âme, comme un vase, » laisse écouler la matière qu'elle tenait retenue; mais que » ce vase ainsi vidé de matière est éternel, qu'il n'a pas eu » de commencement et qu'il n'aura pas de fin : *materia, quæ » vi quadam detinetur, ex continente etiam vase æterno, » quod nec ortum habet nec interitum, diffluente.* »

Certes, ce serait une grande contradiction dans nos idées d'Europe, que cette existence d'un seul être et cette éter-

nité d'une infinie multitude d'êtres divers; mais ce n'en est pas une dans le système indien. Pour être Dieu, chaque partie de l'univers n'en est pas moins elle-même. Manou ne dit-il pas: « Lorsque le Souverain Maître a destiné » d'abord tel ou tel être animé à une occupation quelconque, » cet être l'accomplit de lui-même toutes les fois qu'il revient » au monde. Quelle que soit la qualité qu'il lui ait donnée » en partage au moment de la création, la méchanceté ou » la bonté, la douceur ou la rudesse, la vertu ou le vice, » la véracité ou la fausseté, cette qualité vient le retrouver » spontanément dans les naissances qui suivent. De même » que les saisons, dans leur retour périodique, reprennent » naturellement leurs attributs spéciaux, de même les créa» tures animées reprennent les occupations qui leur sont » propres (1). » C'est ainsi, suivant le système indien, que la variété existe au sein de l'unité, l'individualité au sein de Dieu. Chaque partie de Dieu, quoique étant Dieu, a sa nature propre; elle est Dieu, et cependant elle est distincte de Dieu en ce quelle s'imagine être elle-même. Elle est Dieu, et ne saurait se concevoir séparée de Dieu; car il n'y a qu'un seul être qui existe par lui-même : et cependant elle n'a pas conscience de sa divinité, et elle a conscience au contraire d'une existence individuelle; c'est le phénomène du *moi*, ou l'*ahankara.* Imbue à doses diverses des trois qualités fondamentales du principe vivant, ou des trois *gounas*, chaque *moi* ou chaque partie de l'univers reçoit par ces *gounas* l'impulsion de l'Être Suprême, et agit en conséquence de cette impulsion et de la proportion d'instincts ou de *gounas* qui lui a été attribuée par le Créateur.

(1) *Loi de Manou*, liv. I, sl. 28-30.

On peut, si l'on veut, appeler cela *panthéisme*; mais il faut convenir que la création et la prédestination des Chrétiens ressemble fort à ce panthéisme.

Assurément cette théorie anéantirait complètement la liberté de l'homme, et ne ferait de lui qu'une machine de bonheur et de malheur mise en mouvement à son insu par une main inconnue, si l'école du Védanta n'admettait pas que l'homme a la faculté et l'obligation de se débarrasser de cette fatalité, en reprenant conscience de sa véritable nature, c'est-à-dire en se rejoignant à Dieu, ou plutôt en devenant Dieu, par la destruction plus ou moins rapide de l'ignorance et de la passion, qui font de lui un Dieu ignoré de lui-même, en l'enchaînant aux apparences et aux phénomènes.

Cet art de retourner à Dieu, en échappant, comme je l'ai déjà dit, à la nécessité de la métempsychose, fut la source de la vie ascétique et contemplative. Chaque homme qui meurt est bien Dieu, comme dit Apollonius, chaque mort est bien un retour provisoire à Dieu, en ce sens que l'être qui meurt passe à l'état invisible, à l'état virtuel, à l'état de *vide*. Mais ce n'est pas un retour définitif; il faudra, si on n'a pas obtenu et conquis le *nirwana*, revenir de nouveau dans le monde, et être encore la proie de l'illusion. Pour être Dieu véritablement, il n'y a pas d'autre voie que la contemplation et la vie ascétique.

Et maintenant, je demande si la doctrine de Platon et de Pythagore n'est pas tout entière dans ce morceau, et si elle n'y est pas sans voiles, et formulée en langue métaphysique pure?

Tout homme qui aura étudié les philosophes grecs, et qui voudra examiner la question que je pose, en laissant

de côté les préjugés et les puérilités qu'on enseigne dans nos chaires de philosophie et d'histoire de la philosophie, en tombera manifestement d'accord. Il est vraiment impossible, quand on entend quelque chose aux questions métaphysiques, de ne pas voir l'identité de la doctrine orientale et de la haute philosophie grecque, que résume, en les unissant, ce fragment bien authentique d'Apollonius.

Apollonius, en effet, pour être Indien, ne sort pas du cadre de l'antiquité grecque et romaine. Traduisez les termes orientaux de *vide* et de *plein* par les termes occidentaux de *visible* et d'*invisible*, vous aurez ce que vous êtes accoutumé à lire dans Platon, dans les divers fragments que nous avons de la philosophie pythagoricienne, dans Virgile, le vrai poète de cette philosophie, et dans Ovide, qui n'en fut qu'un mauvais interprète. Je vais le prouver aisément.

Apollonius dit d'abord : « Rien ne meurt qu'en apparence, de même que rien ne naît qu'en apparence. Quand » quelque chose passe de l'état d'essence à l'état de nature, » nous appelons cela *naître*; de même que nous appelons » *mourir*, retourner de l'état de nature à l'état d'essence. »

Ovide ne fait-il pas dire à Pythagore :

> Nec perit in toto quicquam, mihi credite, mundo,
> Sed variat, faciemque novat; nascique vocatur
> Incipere esse aliud quam quod fuit ante, morique
> Desinere illud idem.

Rien ne périt dans l'univers entier, croyez-moi; mais tout varie, et change de figure. Nous disons qu'un être vient de *naître* quand il commence à être autre qu'il n'était auparavant, et, quand il cesse d'être le même, nous appelons cela *mourir*.

N'est-il pas évident que c'est le même principe, exprimé

presque dans les mêmes termes? Et pourtant Ovide altère, évidemment aussi, d'une façon très-grossière, la pensée philosophique. Il ne comprend pas le passage alternatif de l'état de visibilité, ou de manifestation, ou de nature, comme dit Apollonius, à l'état d'invisibilité, d'essence, ou d'être. Il ne voit que la forme; il voit la forme succéder à la forme; l'état d'essence, ou d'être, ou de virtualité sans manifestation, disparaît dans ses vers. Il reproduit ainsi, sans la comprendre, la pensée de Pythagore. Mais enfin, il la marque et la reproduit assez pour que nous la retrouvions clairement dans Apollonius.

Apollonius dit ensuite : « En réalité, aucune chose n'est » jamais ni créée ni détruite; mais seulement elle devient » visible, ou bien elle est soustraite à la vue. » N'est-ce pas précisément la distinction que nous avons rencontrée si souvent dans Platon, de l'*âme* et du *corps*, de l'âme qui est l'être, et du corps qui est la manifestation de l'être. Platon ne dit-il pas positivement : « L'être n'est pas le corps; — le corps n'est qu'une manifestation de l'être; — notre être individuel est une substance immortelle de sa nature. » Seulement Platon, préoccupé surtout de distinguer et de faire distinguer aux Grecs l'âme et le corps, ou les deux états de l'être, force la séparation, la distinction de ces deux états, comme si l'être ou l'âme, étant manifesté dans le corps, restait pourtant un être complet en lui-même, indépendamment de cette manifestation. Et c'est ainsi qu'on peut justement accuser Platon d'avoir été le père du faux et absurde Spiritualisme qui règne encore aujourd'hui. Si Platon se fût contenté de dire: «L'âme ou l'être est entièrement distinct du *caduvre*, » il n'aurait rien dit que de vrai; mais quand il dit : « L'âme ou l'être est entièrement distinct du

corps, » il se trompe. Car l'être se manifeste par ce corps vivant; donc la distinction est impossible. Combien la formule d'Apollonius est plus exacte, plus profonde que ces phrases dans lesquelles Platon, comme nous l'avons vu plus haut, se résume en son traité des *Lois :* «Il est nécessaire d'ajouter foi en toutes choses au législateur, mais » principalement lorsqu'il dit que *l'âme est entièrement dis-* » *tincte du corps ;* que, dans cette vie même, *elle seule nous* » *constitue ce que nous sommes;* que *notre corps est une* » *image qui accompagne chacun de nous,* en sorte que l'on » a eu raison d'appeler simulacres les corps des morts; que » *notre être individuel est une substance immortelle de sa* » *nature,* qu'on appelle âme; qu'*après la mort cette âme* » *va retrouver d'autres Dieux.* » Non, l'âme n'est pas distincte du corps, comme Platon l'entend ou le laisse entendre. Car, dans l'être vivant et manifesté par un corps, il n'y a véritablement ni âme ni corps; et tous ceux qui, à la suite de cette distinction forcée et exagérée de Platon, ont voulu chercher l'âme et le corps, comme choses distinctes, ont perdu leur peine à courir après des chimères. Et cette fausse analyse a engendré le Spiritualisme et le Matérialisme, qui sont deux erreurs et deux sources de maux pour l'humanité. Il ne faut donc pas non plus, comme Platon, en conséquence de cette fausse distinction métaphysique, dire que, «dans » cette vie même, *l'âme seule nous constitue ce que nous* » *sommes.* » Car cette conclusion conduit et a conduit le monde à un ascétisme insensé, et, par suite, à une réaction matérielle également aveugle. Enfin, quant à la question de ce qui suit la mort, il ne faut pas dire non plus, comme Platon, que «l'on a eu raison d'appeler simulacres les corps » des morts, parce que notre corps est un simulacre de

» notre âme. » Entre le *cadavre* et le *corps* il y a une différence telle, que le cadavre n'est pas le corps. Le cadavre est un autre corps : il sera la *matière*, si vous voulez le nommer ainsi ; mais il n'est pas le corps. L'être, comme dit Apollonius, a cessé de se manifester ; de visible qu'il était, il est devenu latent ou invisible ; et en devenant invisible, il a laissé dans le monde visible un *cadavre*.

Apollonius dit encore : « La modification des êtres visibles » n'appartient en propre à aucun de ces êtres individuelle-» ment, mais toute modification appartient au seul être uni-» versel. Et comment la nommer cette cause de tous les phé-» nomènes, sinon l'essence première, laquelle indubitable-» ment agit, et consent, et devient tout en toutes choses, » Dieu éternel, qui seulement par la variété des noms et des » représentations, perd à nos yeux son propre nom, quoique » à tort. » N'est-ce pas là aussi la pensée unanime de tous les anciens législateurs religieux et de tous les philosophes ? N'est-ce pas la pensée de toute la philosophie grecque, comme de toute l'ancienne poésie religieuse de la Grèce ? Ne retrouve-t-on pas cette pensée suprême dans tous les monuments qui nous restent d'Orphée, de Pythagore, de Platon ? ne la retrouve-t-on pas dans Homère, dans Euripide, dans Sophocle, dans Ménandre, dans les fragments d'Aratus, dans la prière de Cléanthe (1) ? N'est-ce pas de cette pensée que S. Paul s'emparait dans son discours à l'Aréopage, comme d'une vérité évidente et consentie, et au nom de laquelle il prétendait convertir au dogme de la résurrection, transformation du dogme de l'immortalité, ces Grecs si savants : « Hommes » athéniens, en passant et en regardant vos divinités, j'ai

(1) Voy. l'article *Christianisme* de l'*Encyclopédie nouvelle*, où j'ai cité des passages de tous ces auteurs, qui prouvent ce point de la façon la plus évidente.

» trouvé jusqu'à un autel sur lequel il y a cette inscription : » *Au Dieu inconnu.* C'est donc que vous honorez, sans le » bien connaître, celui que je vous annonce. Le Dieu qui a » fait le monde et toutes les choses qui y sont, étant le sei- » gneur du ciel et de la terre, n'habite point dans les temples » bâtis par les hommes. Il n'est point servi par les mains des » hommes, comme s'il avait besoin de quoi que ce soit, lui » qui donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. Il » a fait naître d'un seul sang tout le genre humain pour ha- » biter sur toute l'étendue de la terre, ayant déterminé les » temps précis et les bornes de leur habitation, afin qu'ils » cherchent le Seigneur, et qu'ils puissent comme le toucher » de la main et le trouver, quoiqu'il ne soit pas loin de cha- » cun de nous. Car c'est en lui que nous vivons, que nous » nous mouvons, et que nous sommes (ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμὲν, καὶ » κινούμεθα, καὶ ἐσμὲν, *in ipso vivimus, et movemur, et sumus*); » selon que quelques-uns de vos poètes (1) ont dit que nous » sommes de sa race : Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν. Étant donc de la » race de Dieu, nous ne devons pas croire que la Divinité soit » semblable à de l'or, ou à de l'argent, ou à de la pierre tail- » lée par l'art et l'industrie des hommes. Dieu donc, ayant » laissé passer ces temps d'ignorance, annonce maintenant » à tous les hommes, en tous lieux, qu'ils se convertissent; » parce qu'il a arrêté un jour où il doit juger le monde avec » justice, par l'Homme qu'il a établi pour cela, de quoi il a » donné à tous une preuve certaine en le ressuscitant des » morts (2). » De même donc que S. Paul, voulant enseigner cette immortalité de résurrection, qu'il croyait prochaine,

(1) Allusion à un fragment d'Aratus, qui nous a été conservé par Stobée, et à la prière de Cléanthe. Voy. l'art. *Christianisme*, indiqué plus haut.
(2) *Act.*, ch. XVII.

la rattache à la nature essentielle de Dieu, et, de l'*immanence* de Dieu en toutes ses créatures, conclut cette justice et cette possibilité du jugement universel qui, suivant lui, a été décrété par l'Être Absolu Seigneur de l'univers, de même Apollonius, pour expliquer la vie et la mort alternatives des créatures, c'est-à-dire aussi leur résurrection éternelle, montre que toute modification des êtres appartient à l'Être Universel, en qui vivent le monde et toutes les créatures qui composent ce monde, en qui nous vivons, en qui nous nous mouvons, en qui nous sommes, comme dit S. Paul. C'est le Dieu, en effet, de Pythagore comme de Moïse; et le disciple de Pythagore devait parler de l'Être *un et existant par lui-même*, absolument comme le disciple de Moïse. Aussi, lorsqu'un siècle après S. Paul, S. Justin d'Alexandrie, poursuivant la mission de S. Paul, exhortait ces mêmes Grecs à se convertir à la religion nouvelle, il ne manquait pas de s'autoriser particulièrement de Pythagore, et du sentiment de Pythagore sur l'unité de Dieu, et l'immanence de Dieu au sein de toutes les créatures. Soit que les écrits de Pythagore n'eussent pas encore péri (1), ou que son école eût conservé traditionnellement des textes remontant jusqu'à une haute antiquité, et qui lui étaient attribués, S. Justin s'appuie sur l'autorité directe de ce philosophe. « Il n'a en-» seigné sur Dieu, dit-il, que des idées dignes de l'initiation » qu'il avait reçue en Égypte (2); seulement il a exposé » ses idées sous le voile mystérieux des symboles. Quand, » dans sa théorie des nombres, il dit que l'*unité* est le prin-

(1) Pythagore avait beaucoup écrit. Diogène de Laerte, postérieur à S. Justin, cite les titres de plusieurs ouvrages attribués à ce philosophe.

(2) « Videtur et ipse de uno Deo ea sentire quæ digna sint Ægyptiaca pere-» grinatione. »

» cipe de toutes choses et la cause même de tout bien, qu'en-
» tend-il, je vous le demande, par *unité*, sinon, allégorique-
» ment, l'Être *un*, ou Dieu? Mais voulez-vous savoir plus
» expressément ce que ce sage pensait de Dieu, écoutez ses
» propres paroles: *Dieu est un, non pas hors du monde,*
» *comme quelques-uns l'imaginent, mais dans le monde*
» *même; voyant à la fois et embrassant toutes les créatures*
» *et toutes les créations ou générations des êtres, dans le*
» *cercle entier de leurs existences simultanées ou successives.*
» *Il est le modérateur de tous les siècles, la cause et l'ouvrier,*
» *celui qui peut et celui qui agit. Il est le principe de toutes*
» *choses, lumière dans le ciel, père de tous les êtres, âme*
» *et souffle de tout ce qui existe, moteur de toutes les sphères*
» *et de toutes les existences* (1). » Sur ce point donc encore, Apollonius, tout en s'exprimant comme s'expriment les livres de l'Inde, ne parlait pas autrement, au fond, que l'école grecque pythagoricienne.

Enfin, Apollonius conclut de cette intervention perpétuelle de Dieu dans tous les phénomènes, que les êtres particuliers rentrent à la mort dans son sein, mais pour renaître par sa grâce; et il se rit de la folie des hommes qui s'imaginent que les êtres réapparaissant à la vie sont des êtres nouveaux, et que l'être particulier peut engendrer quelque chose. L'être particulier, dit-il, ne peut réellement ni naître, ni mourir, ni engendrer d'autres êtres. Tout cela n'est qu'une vaine apparence. Ce qui fait naître, mourir, engendrer, c'est

(1) « Quod si Pythagoræ de singulari Deo sententiam clarius perspicere vultis,
» audite hæc illius verba : *Deus unus est; nequaquam autem, ut quidam suspi-*
» *cantur, extra mundum, sed in ipso; totus in toto circulo inspiciens omnes*
» *generationes. Temperatio est omnium sæculorum, et opifex virtutum et ope-*
» *rum suorum. Principium omnium, in cælo lumen, et omnium pater, mens et*
» *animatio universorum, circulorum omnium motio.* Ita igitur Pythagoras. »
(*Cohortat. ad Græcos*, c. XIX.)

l'Être universel. Les êtres particuliers ne sont que l'ombre, pour ainsi dire, qui nous fait apercevoir et découvrir la vie, que sans cela nous ne verrions pas; mais la vie, dans sa réalité, c'est l'Être universel. Et néanmoins les êtres particuliers existent; ils *existent* au sein de l'Être universel, parce que l'Être universel *est* en eux.

Cela est la vérité, en effet, cela est la vraie religion, cela n'est pas le panthéisme. Voulez-vous savoir ce que serait le panthéisme? Spinoza, *ce sage éveillé en Dieu*, comme dit Hégel, mais ébloui, selon nous, par cet éveil soudain, et par conséquent à demi éveillé seulement et comme endormi encore, Spinoza, en un endroit de ses écrits, nomme les âmes particulières *des modifications subites et passagères de l'âme du monde* (1). Voilà ce que serait le panthéisme. Mais si Spinoza avait dit : *Des modifications durables d'une certaine façon et véritablement éternelles de l'âme du monde*, il n'aurait dit que la vérité.

Ai-je besoin, après ce que j'ai rapporté jusqu'ici, de prouver qu'Apollonius, dans cette formule de la *vie* des créatures en Dieu et de l'*être* de Dieu dans les créatures, n'est pas encore tellement Oriental, Indien ou Égyptien, qu'il ne soit aussi Grec, Pythagoricien ou Platonicien?

En décomposant cette idée, en la retournant de toute manière, en l'analysant, qu'y trouve-t-on? Trois points :

1° Dieu, source immanente de tous les êtres;

2° Retour par la mort de toute créature à Dieu;

3° Persistance néanmoins et d'une certaine façon immutabilité des créatures, qui réapparaissent à la vie en se manifestant de nouveau.

(1) Epist. xxix, *inter Opp. posthuma.*

N'avons-nous pas trouvé ces trois points aussi dans Virgile? Il n'y a entre la science d'Apollonius et la poésie de Virgile qu'une différence de forme : le fond est identique.

N'avons-nous pas trouvé également ces trois points dans Platon, excepté lorsque Platon erre jusqu'à absorber complètement et éternellement les âmes dans l'Être universel, ou lorsqu'il les fait passer, par une sorte d'attraction physique, et sans intervention pour ainsi dire de l'Être universel, dans de nouveaux corps par la métempsychose, c'est-à-dire lorsque Platon tombe dans le panthéisme des deux façons dont on peut y tomber?

Enfin ces trois points ne sont-ils pas aussi fortement accusés que possible dans tout ce que nous avons cité sur Pythagore?

Certes, il est curieux d'entendre un philosophe grec, contemporain de Jésus-Christ, professer avec assurance la doctrine des Brahmes, dans la langue métaphysique des Brahmes; c'est un témoignage unique en son genre. Mais qu'on ne nous dise pas qu'il faut reléguer ce témoignage parmi ceux des écoles indiennes, et que ce témoignage n'est pas compétent pour expliquer synthétiquement le sentiment des anciens sur cette question de la vie éternelle et de la vie future.

Je dirais plus volontiers que ce témoignage est de nature à nous expliquer radicalement et complètement tout le mystère de la philosophie grecque, et à dissiper ainsi les nuages qui couvrent encore cette philosophie. En effet, nous avons là la vérité même dont les Grecs ont fait un usage souvent admirable et souvent fort défectueux, et dont ils ont ainsi tiré soit la vérité, soit l'erreur.

Ils la possédaient, au fond, cette vérité, et néanmoins ils

en ont souvent tiré l'erreur, et principalement l'espèce d'erreur où Spinoza, dans ces derniers temps, paraît s'être jeté à son tour, l'idée de la réfusion des âmes particulières dans l'âme du monde. « A peine, dit Gassendi (1), y a-t-il eu au» cun philosophe (tel est l'aveuglement et la faiblesse de l'es» prit humain!) qui ne soit tombé dans l'erreur de croire la » *réfusion de l'âme humaine dans l'âme du monde.* Préoc» cupés de l'idée que les âmes étaient autant de *particules* » *de l'âme du monde, renfermées dans les corps comme de* » *l'eau l'est dans un vase,* ils s'imaginaient qu'il en était de » chaque âme, à la dissolution du corps, comme dans le cas » d'un *vase qui se brise,* qu'elle s'écoulait et se réunissait à » l'âme du monde, dont elle avait été détachée; à moins qu'à » cause des taches dont elle se serait souillée dans un corps » impur, cette union ne fût différée plus ou moins, jusqu'à » ce que cette âme se fût entièrement purifiée. » Le docte Gassendi croit résumer là d'une façon complète, absolue, et en se fondant sur l'évidence du fait, une foule de témoignages qui nous restent de l'ancienne philosophie grecque. Il se trompe néanmoins. On pourrait lui soutenir, avec solidité et en s'appuyant d'autant de témoignages, que les anciens philosophes n'ont pas cru à cette réfusion dans l'âme universelle. Pythagore (tous les monuments l'attestent) maintient à la fois l'Être universel et les êtres particuliers. Platon, vulgarisateur de la philosophie, fut obligé de se tromper, à cause de sa mission même, comme je l'ai montré; et pourtant (je crois l'avoir prouvé) il n'erra pas foncièrement, et, au principe, il n'y a pas d'erreur chez lui. Apollonius, à son tour, répond à l'accusation portée par Gassendi;

(1) *Animadvers. in decimum librum Diogenis Laertii.*

car, bien loin de *briser le vase*, il appelle l'être particulier un *vase éternel*.

Il faut distinguer. Quand Cicéron dit que « nous tirons et » puisons nos âmes en Dieu, » et que « telle est l'opinion des » plus sages et des plus savants des hommes (1), » ni Cicéron ni les philosophes dont il invoque le témoignage ne se trompent. Quand ailleurs il dit que « l'esprit humain, tiré » de l'esprit divin, ne peut être justement comparé qu'à » Dieu (2), » il n'est pas non plus dans l'erreur, quoique son expression soit imparfaite. Quand il dit que « rien dans le » monde visible ne peut nous expliquer l'origine de cet » invisible qui est en nous, et que nous appelons esprit » ou âme; que rien ne se montre dans les corps, tels que » nous les considérons, qui ait mémoire et pensée, qui re- » tienne le passé, prévoie l'avenir, embrasse le présent; que » ces facultés sont divines; et que l'on ne trouvera jamais » qu'elles puissent venir à l'homme autrement que par Dieu; » qu'ainsi, par conséquent, ce qui sent, ce qui sait, ce qui » veut, ce qui vit en un mot, est céleste et divin; et que, » pour cette raison même, il est de toute nécessité que ce » principe qui est en nous, et qui est nous, soit éternel (3); » Cicéron ne profère encore là que des vérités irréprochables. Quand Sénèque, cet autre écolier des philosophes grecs,

(1) « A natura Deorum, ut doctissimis sapientissimisque placuit, haustos ani- » mos et libatos habemus. » (*De Divin.*, lib. I, c. XLIV.)

(2) « Humanus autem animus, decerptus ex mente divina, cum alio nullo » nisi cum ipso Deo comparari potest. » (*Tusc. Disp.*, lib. V, c. XV.)

(3) « Animorum nulla in terris origo inveniri potest... His enim in naturis » nihil inest, quod vim memoriæ, mentis cogitationes habeat, quod et præterita » teneat, et futura provideat, et complecti possit præsentia; quæ sola divina » sunt. Nec invenietur unquam unde ad hominem venire possint, nisi a Deo... » Ita quidquid est illud quod sentit, quod sapit, quod vult, quod viget, cœleste » et divinum est; obque eam rem æternum sit necesse est. » (*Fragm. de consolatione.*)

s'écrie : « Eh ! pourquoi ne croirait-on pas qu'il y a du di-» vin dans celui qui est une partie de Dieu ? Ce Tout qui nous » contient est Un, et ce Un est Dieu; et nous sommes ses » associés et ses membres (1), » Sénèque aperçoit et indique une grande vérité, quoique les mots de *partie de Dieu* et de *membres* qu'il emploie puissent aisément conduire à une grande erreur. Quand Sextus Empiricus, s'appuyant du sentiment de Pythagore, d'Empédocle, et de toute l'école Italique, dit « qu'il n'y a qu'un seul esprit infus dans l'uni-» vers, qui lui fournit des âmes, et qui unit les nôtres avec » toutes les autres (2), » Sextus ne dit pas autre chose que ce que dit bien mieux encore S. Paul. Je pourrais citer, des anciens, cent autres passages semblables, c'est-à-dire irréprochables, et pourtant aussi voisins de l'erreur que de la vérité. Poussez, en effet, l'idée plus loin, demandez à Cicéron ce que devient *cette âme puisée en Dieu*, ce que devient après la mort *cet esprit comparable à Dieu*, ce que devient *ce principe invisible qui est en nous, qui est nous, et qui sent, qui veut, qui sait, qui vit en un mot;* Cicéron vous répondra bien d'abord que ce principe, cette âme, cet esprit est *éternel* (éternel dans le vrai sens du mot, non pas *immortel pour l'avenir* seulement, comme on s'est habitué à dire depuis les derniers siècles, quand on parle de ce que l'on appelle aujourd'hui l'immortalité de l'âme; mais immortel au passé, au présent, au futur; éternel, en un mot, *à parte ante et à parte post*, comme on disait dans la Scolastique, c'est-à-dire sans commencement et sans fin,

(1) « Quid est autem cur non existimes in eo divini aliquid existere qui Dei » pars est? Totum hoc, quo continemur, et Unum est, et Deus; et socii ejus » sumus et membra. » (*Epist.* XCII.)
(2) *Advers. Physic.*, lib. IX, § 127.

ce que les Latins exprimaient surtout par le mot de *sempiternus*). Mais pressez encore Cicéron, et vous le verrez incertain arriver, sans pouvoir ni les accepter ni les rejeter, aux fables de Platon, à sa métempsychose, à son absorption en Dieu. Cicéron, en vrai représentant de l'école directement sortie de Platon, après vous avoir répété avec conviction les enseignements supérieurs de l'Académie primitive, finira par se fondre insensiblement dans l'académie sceptique de Carnéade et d'Arcésilaüs (1). Faites la même question à Sénèque, et bientôt vous verrez que l'*être qui a du divin*, suivant Sénèque, pourra bien devenir *Dieu;* que *la partie de Dieu* pourra bien se perdre dans le *Tout;* et que de *membres* et d'*associés* de ce *Tout qui est Dieu*, nous pourrons bien devenir *rien :* « On se » fâcherait volontiers, écrit Sénèque à un de ses amis (2), » contre quelqu'un qui nous réveille lorsque nous sommes » occupés d'un songe agréable. Il nous enlève un plaisir, » qui, quoique faux, a cependant tous les effets d'un plaisir » véritable. Voilà le tort que vous m'avez causé. Vous m'avez » rappelé à moi, lorsque je commençais à m'abandonner à » des pensées consolantes, et que j'allais m'y engager de » plus en plus, si je n'en eusse été détourné. Je m'occupais » à réfléchir sur l'*éternité des âmes*, et je me l'étais en quel» que manière persuadé. Je me rendais avec facilité à l'opi» nion des grands hommes, plus flatté néanmoins de leurs » promesses agréables, que convaincu par leurs arguments. » Je me livrais à une douce espérance. J'étais déjà à charge

(1) «Omnia latere in occulto, nec esse quidquam quod cerni aut intelligi » possit; quibus de causis nihil oportere neque profiteri, neque affirmare quem» quam, neque assertione approbare. » (*Acad. Quæst.*, lib. I, c. XII.)

(2) *Epist.* CII.

» à moi-même, et je méprisais les restes de cette vie, son- » geant que je passerais à une vie où je posséderais l'éter- » nité; lorsque tout d'un coup je me suis réveillé à la ré- » ception de votre lettre, et ce beau songe s'est éclipsé : » *Et tam bellum somnium perdidi.* » C'est ainsi que tant de philosophes, dans l'antiquité, et tant de disciples de ces philosophes, perdaient aisément leur *beau songe.* Pourquoi? parce que cette vérité que « Dieu est un esprit répandu dans tout le monde, et qui pénètre la substance intime de toutes choses, » vérité qu'ils sentaient profondément, n'est que la moitié de la vérité, et devient une erreur, si l'on n'ajoute immédiatement que « chaque être particulier, quoique vivant au sein de l'Être universel et par sa perpétuelle interven- tion, n'est pourtant pas, comme dit Spinoza à l'endroit que j'ai cité, une modification subite et passagère de Dieu. » Il faut savoir que Dieu est l'Océan éternel dont parle Spinoza, mais que l'être particulier n'en est pas moins pour cela un *vase éternel* au sein de cet Éternel, comme dit Apol- lonius. Rien donc de plus aisé que de tomber de la propo- sition vraie, évidente, certaine, sur Dieu, dans la propo- sition fausse sur la créature. Et de là cette accusation que porte Gassendi contre la plupart des anciens philosophes, d'avoir adopté le système de la *réfusion dans l'Ame uni- verselle.*

Gassendi ne s'est pas aperçu que la philosophie grecque n'erra sur ce point, comme nous l'avons vu si manifeste- ment de Platon, que dans les conséquences de son principe; qu'au début de ses raisonnements elle ne partait pas de cette *réfusion,* qu'elle partait au contraire de l'existence certaine des êtres particuliers; qu'elle avait proclamé, sans men- songe, sans hypocrisie, avec une foi complète, l'éternité de

l'être particulier; mais qu'arrivée à ce point, elle se trouva fort embarrassée de cette durée éternelle des êtres particuliers; qu'elle épuisa toutes les hypothèses qui pouvaient se présenter naturellement à cette époque du développement de l'esprit humain, et que de là sortirent pour elle les erreurs, savoir : soit la confirmation de la croyance populaire aux paradis et aux enfers, soit la confirmation de la croyance populaire à la métempsychose confuse et indéterminée, soit enfin la confirmation de la croyance également populaire au néant après la mort, que les philosophes transformèrent en une réfusion dans l'Être universel.

Il ne faut donc pas imputer à la philosophie grecque, comme une erreur radicale et de principe, ce qui n'était qu'une erreur dans les conséquences et dans les déductions. Pour conduire à fin ce grand principe de l'existence des êtres particuliers dans l'Être universel, que manquait-il à l'esprit humain à cette époque de l'humanité? que manquait-il, dis-je, à cette grande philosophie qui réunit tous les sages? Ce qui lui manquait, je l'ai montré : une conception suffisante de la perfectibilité des êtres, ou, en d'autres termes, de la création éternelle.

Et, encore une fois, je n'invente pas cette explication. Voulez-vous l'entendre de la bouche même des anciens? Un des plus célèbres Platoniciens, Hiéroclès, qui enseignait à Alexandrie au cinquième siècle, et dont il nous reste un précieux Commentaire sur les *Vers dorés de Pythagore*, avait composé un autre livre sur la Providence et sur le Destin, dont Photius nous a conservé des extraits. Or, dans un de ces fragments, méditant sur le principe de l'éternité de l'être, Hiéroclès arrive à admettre la métempsychose, ou la transmigration des âmes, parce que « *sans elle*, dit-il,

